

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ предшествоующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (Америка), М. Георгиевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. В. Зѣньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца, (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Лива (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меншикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Нахимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, А. М. Ремизова, Д. Ремею, Ю. Сазоновой, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), отца Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна).

Адресъ редакціи и конторы:
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 19-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 22.

І Ю Н Ъ 1930

№ 22.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

	стр.
1. Прот. С. Четвериковъ. — Евхаристія, какъ средоточіе Христіанской жизни	3
2. А. Карповъ. — А. М. Бухаревъ (Архимандритъ Феодоръ)...	24
3. И. Гофштеттеръ. — Богоборчество (Въ чемъ доблесть Іакова и правота Іова)	52
4. М. Курдюмовъ. — Православіе и большевизмъ	67
5. Письмо изъ Россіи Н. А. Бердяеву	93
6. Л. Шестовъ. — В. В. Розановъ	97
7. Я. Меншиковъ. — Душа вещей	104
8. В. Зѣньковскій — Съѣздъ въ Афинахъ	116
9. В. Ильинъ. — По поводу второй выставки иконъ	126
10. Н о в ы я к н и г и: Г. Флоровскій. — Orient und Occident Г. Флоровскій. — Charles Gore. Jesus of Nazareth. В. Вышеславцевъ, — Asketismus. Schelderup 1929. Б. Вышеславцевъ, — Psychanalyse de l'Art Baudouin	129

ЕВХАРИСТІЯ, КАКЪ СРЕДОТОЧІЕ ХРИСТІАНСКОЙ ЖИЗНИ

«Сотвори мя, Господи Іисусе Христе, благодатию Твоею всегда о величествѣ тайны сея вѣровати и разумѣти, чувствовати, и твердо держати, глаголати и мыслити Тебѣ подобающая, и души моей полезная».

Св. Амвросій Медіол.

Настоящій докладъ былъ составленъ мною для русской христіанской молодежи, собравшейся минувшимъ лѣтомъ на конференцію въ Печерскомъ монастырѣ, въ Эстоніи, тамъ говѣвшей и причащавшейся Св. Тайнъ. Для того момента и для той молодежи тема моего доклада была умѣстна и своевременна. Но мнѣ кажется, что она является умѣстной и своевременной и для болѣе широкаго круга русскихъ читателей, что и даетъ мнѣ рѣшимость напечатать мой докладъ на страницахъ «Пути».

Мы всѣ теперь какъ будто еще ближе и сердечнѣе подошли къ христіанству и Церкви. Жизнь въ Церкви перестаетъ имѣть для насъ внѣшнее, формальное значеніе. Христіанство овладѣваетъ душами и, естественно, наша мысль должна обратиться къ Евхаристіи, какъ средоточію христіанской жизни. И если Евхаристія, дѣйствительно, почувствуется нами, какъ центръ, какъ сердцевина нашей духовной жизни, то это, несомнѣнно, создастъ совершенно новый обликъ и ха-

рактёръ не только нашей личной внутренней жизни, но и нашего общаго самосознанія. Совершилось глубокое преображеніе и души и жизни нашей. Создался новый центръ нашего духовнаго и нравственнаго бытія.

Мы долго не смотрѣли въ эту сторону. Мы всегда были заняты интеллектуальнымъ, философскимъ или научнымъ, осмысленіемъ нашей жизни. Въ этомъ прошли и 30-е и 40-е, и 60-е, и 70-е, и всѣ остальные годы XIX-го вѣка. Даже и толстовство, хотя и говорило о Евангеліи, подходило къ нему исключительно раціоналистически. Внутренней жизни во Христѣ оно не понимало и не признавало. Оно знало только исполненіе «заповѣдей».

Тогда всѣ были увѣрены, что философія и наука охватываютъ и разъясняютъ всѣ стороны и всю глубину жизни. И если не сейчасъ, то въ скоромъ времени онѣ дадутъ отвѣтъ на всѣ загадки жизни. Но это не осуществилось. Почувствовалась неудовлетворенность, пустота. И тотъ же Толстой съ особенною силою и душевною болью это почувствовалъ и высказалъ. И послѣ многихъ лѣтъ блужданія и мучительныхъ исканій, — растеть сознаніе, что интеллектуальный путь познанія истины недостаточенъ. Онъ не можетъ удовлетворить душу, ибо онъ не покрываетъ всю полноту духовной природы человѣка, обходитъ значительную и самую существенную ея часть. Духовная природа человѣка раскрылась теперь въ такой полнотѣ своего содержанія, что стало ясно, что ни Дарвину, ни Спенсеру, ни Марксу, — никакимъ соціологическимъ и политическимъ теоріямъ не насытитъ ея духовнаго голода, не утолитъ ея духовной жажды. Кромѣ интеллектуальнаго пути познанія истины, въ своей области и въ своихъ предѣлахъ вполне законнаго и неизбежнаго, долженъ быть еще другой путь поз-

нанія истины, путь внутренній, духовный, способный раскрыть человѣку и его истинное положеніе въ мірѣ, и смыслъ его существованія, и порядокъ жизни, согласный съ его природой, и обезпечивающій ему истинное, ненарушимое благо. И такой путь познанія истины существуетъ: Его знаетъ Христова Церковь. Имъ шли и идутъ святые и всѣ тѣ, кто живетъ жизнью Церкви. Русская интеллигенція, не замѣчавшая раньше этого источника истины, теперь все больше и больше къ нему обращается и присматривается. Чѣмъ отличается церковный путь познанія истины отъ прежняго интеллигентскаго, интеллектуальнаго пути? Онъ отличается тѣмъ, что Церковь не считаетъ человѣческій разумъ единственнымъ и непререкаемымъ судьей истины. Проницательность и глубина человѣческаго разума находятся въ зависимости отъ истиннаго и правильнаго устроенія всего человѣческаго духа, т. е. всей его скрытой глубины, и его сердца, и его воли. Поэтому, разумъ человѣческій только тогда пріобрѣтаетъ истинную проницательность, когда вся духовная природа человѣка находится въ здоровомъ и правильномъ состояніи. Поэтому и происходитъ, что самые сильные и образованные умы, принадлежа больному духу, не видятъ истины тамъ, гдѣ ее видятъ умы обыкновенные и не обогащенные знаніями, но принадлежащіе здоровому духу. Книжники и законники, при всей своей образованности, при всемъ своемъ знаніи закона и пророчествъ не замѣчали въ Іисусѣ Христѣ того, что «ощущали» въ Немъ блудница и слѣпорожденный --- Его божество. И теперь бываетъ то же самое.

Церковь учитъ, что надо имѣть чистоту сердца, соединенную со смиреніемъ, чтобы зрѣть Бога. Поэтому она и устанавливаетъ совершенно иной путь къ познанію истины, нежели тотъ путь, котораго держалась русская интеллигенція, а

именно — путь терпѣливой и настойчивой обработки и воспитанія духа въ благодатной атмосферѣ Христовой Церкви. Этимъ путемъ человѣкъ приходитъ къ познанію истины, но не той истины, для познанія которой пригоденъ всякій умъ, и которая состоитъ въ уразумѣніи внѣшняго соотношенія вещей, а той истины, которая доступна только здоровому духу и которая состоитъ въ познаніи мѣста человѣка въ мірѣ и его истиннаго назначенія, и которая даетъ человѣку познаніе Бога.

Такимъ образомъ, русское общество нынѣ приходитъ къ Евангелію и къ Церкви, но приходитъ уже не съ тою дѣтскою простотою, какая была свойственна нашимъ предкамъ, приходитъ, переживъ долгій и трудный періодъ отхода, блужданій и исканій, приходитъ, обрѣтая въ Евангеліи и въ Церкви какъ бы нѣкоторое сокровище давно утерянное и снова найденное.

Говорятъ, что Евангеліе слишкомъ возвышается надъ нашею жизнью, предъявляетъ людямъ слишкомъ неосуществимыя требованія, и потому при всей своей высотѣ и красотѣ, оно нежизненно, непрактично, непримѣнимо къ жизни. Это невѣрно. Безспорно, Евангеліе вноситъ въ жизнь людей начала, противоположныя духу «міра сего».

Достаточно вспомнить хотя бы слова, сказанныя І. Христомъ своимъ ученикамъ во время прощальной бесѣды: «если бы вы были отъ міра, міръ любилъ бы свое, но какъ вы не отъ міра, но Я избралъ васъ отъ міра, сего ради ненавидитъ васъ міръ» (Іоан. XV. 19). Конечно, здѣсь говорится не о томъ первозданномъ мірѣ, въ которомъ все было «добро зѣло» (Быт. I. 31), тотъ міръ не былъ противоположенъ Евангелію; здѣсь говорится о томъ мірѣ, въ который уже вошелъ грѣхъ, который, по апостолу, «во злѣ лежитъ» (Іоан. V. 19), и о которомъ сказано: «не любите

міра, ни того, что въ мірѣ» (1 Іоан. II. 15). Между грѣховнымъ міромъ и Евангеліемъ, несомнѣнно, не можетъ быть ничего общаго. И въ этомъ смыслѣ Евангеліе непримиримо и несомѣстимо съ современною жизнью, поскольку въ ней царствуетъ грѣхъ, ибо нельзя одновременно служить Богу и мамонѣ; и тотъ, кто не собираетъ со Христомъ, расточаетъ.

Однако, эта противоположность между грѣховною современностью и Евангеліемъ не должна быть истолковываема въ смыслѣ нежизненности Евангелія. Жизненность Евангелія не въ томъ состоитъ, чтобы приспособляться къ существующему злу, а въ томъ, что безъ него жизнь теряетъ свой смыслъ и свою красоту. Евангеліе необходимо для того, чтобы преобразить эту грѣховную жизнь, одухотворить и обновить ее своимъ свѣтомъ и правдою. Господь Іисусъ Христосъ принесъ міру благу вѣсть о царствіи Божіемъ не для того, чтобы механически смѣшать ее съ грѣховными обычаями міра, а для того, чтобы проникнутому грѣхомъ міру привить новую жизнь, святую и вѣчную. Онъ вложилъ въ міръ Евангеліе, какъ вѣчную закваску новой жизни, и эта закваска тѣмъ дѣйственнѣе, чѣмъ меньше она похожа на духъ міра, прелюбодѣйнаго и грѣшнаго, чѣмъ лучше она сохраняетъ свою чистоту и свѣжесть. Сила Евангелія заключается не въ словахъ и не въ понятіяхъ, содержащихся въ Евангеліи, хотя, несомнѣнно, и слова Евангелія многихъ плѣняютъ и привлекаютъ ко Христу, и еще больше привлекаетъ ко Христу самый Его историческій образъ, исполненный божественнаго величія, святости, мудрости, правды, смиренія и любви, — но все же источникомъ жизни и спасенія являются не слова и воспоминанія, а самъ Господь Іисусъ Христосъ, Сынъ Божій, таинственно и благодатно во всѣ време-

на воздѣйствующій на человѣческую душу. Вѣдь христіанство не есть только ученіе (намъ нужно отрѣшиться отъ привычной намъ вѣры въ спасительность идей и теорій — по крайней мѣрѣ не преувеличивать ихъ значенія), христіанство есть жизнь; оно не есть только проповѣдь о любви, оно есть сама Любовь, воплотившаяся на землѣ, и распявшаяся за насъ. Въ этомъ заключается сущность и дѣйственность Евангелія. Этимъ оно побѣдило и побѣждаетъ міръ. И если мы говоримъ, что Евангеліе неосуществимо, то говоримъ это только потому, что смотримъ на Евангеліе извнѣ, видимъ въ немъ только букву писанія, только теорію и не принимаемъ во вниманіе жизненнаго опыта Церкви. Мы не замѣчаемъ, что само же Евангеліе указываетъ намъ и то условіе, при которомъ оно даетъ покой душамъ нашимъ, дѣлаетъ благимъ его иго, и легкимъ его бремя; Евангеліе представляется труднымъ и неосуществимымъ лишь тогда, когда мы пытаемся идти къ нему собственными, слабыми силами, но оно же становится и легкимъ и доступнымъ, когда мы идемъ по нему вмѣстѣ съ Іисусомъ Христомъ, сказавшимъ: «Пребудьте во Мнѣ и Я въ васъ. Какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, если не будетъ на лозѣ, такъ и вы, если не будете во Мнѣ. Я есмь Лоза, а вы вѣтви; кто пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ, тотъ приноситъ много плода; ибо безъ меня не можете дѣлать ничего»...(Іоан. XV. 4-6). Въ томъ и заключается тайна Евангельскаго пути, чтобы идти по нему со Христомъ. Тайна Евангельскаго пути въ томъ, чтобы не на свою силу полагаться, а отвергнуться себя, придти ко Христу, полюбить Его, вручить себя Ему, идти вмѣстѣ съ Нимъ, какъ шелъ къ Нему по водамъ Ап. Петръ, и отъ Него получать силу къ легкому и радостному исполненію всѣхъ тѣхъ Его словъ, которыя, безъ Его по-

мощи, безъ Его близости, кажутся намъ столь страшными и неосуществимыми, на примѣръ, прощать обиды, молиться за своихъ враговъ. Въ этомъ постоянномъ единеніи со Христомъ и заключается спасительный выходъ изъ того, видимому, безысходнаго положенія, въ какое ставятъ насъ высота требованій, предъявляемыхъ къ намъ Евангеліемъ.

Вѣра въ живого Христа, Сына Божія, любовь къ Нему, близость къ Нему, жизнь въ Немъ — это и есть путь къ усвоенію и осуществленію Евангелія. Не отвлеченной разсудочностью познается Евангеліе, а живою, сердечною вѣрой и любовью. Этимъ путемъ шли Апостолы, мученики, преподобные, этимъ путемъ идетъ и каждый христіанинъ, этотъ путь предлежитъ и русской интеллигенціи, и русскому юношеству, переходящимъ отъ исключительнаго интеллектуализма къ полнотѣ духовной жизни.

Но какъ найти Христа и быть въ единеніи съ Нимъ современному, одинокому, слабому человеку, среди неописуемаго шума современности, иногда поистинѣ антихристіанской?! Вѣдь Христосъ жилъ такъ давно... Да, это было бы, дѣйствительно, совершенно невозможно, если бы не существовало среды, или стихіи, связующей насъ со Христомъ, и совершенно упраздняющей преграду времени и пространства. Эта стихія или среда есть Церковь Христова, неотдѣлимое отъ Христа Тѣло Его, въ которой, какъ въ Тѣлѣ Своемъ, всегда неизмѣнно пребываетъ Глава этого Тѣла, Господь Іисусъ Христосъ. Будучи членами Тѣла Христова, мы въ тѣлѣ Христовомъ неразрывно связуемся съ Его Главою Іисусомъ Христомъ. И эта связь не есть ни воображаемая, ни мечтательная, но подлинная, живая и дѣйствительная, какъ объ этомъ говоритъ и Апостолъ Павелъ. По его словамъ, Церковь

есть живой союзъ любви, котораго Глава есть Христосъ изъ котораго все тѣло, состав-
ляемое и совокупляемое посредствомъ всякихъ
взаимно-скрѣпляющихъ связей, при дѣйстви
въ свою мѣру cadaго члена, получаетъ при-
ращеніе для созданія себя самаго въ люб-
ви (Еф. IV. 16). Церковь не есть простое
земное человѣческое общество, подобное другимъ
обществамъ. Она есть нѣчто несравненно боль-
шее, болѣе глубокое, святое и таинственное. Она
есть небесно-земной организмъ, который оживо-
творяется Духомъ Святымъ, въ которомъ живетъ
и дѣйствуетъ Господь Іисусъ Христосъ. И каж-
дый изъ насъ, будучи частью этого организма,
находится въ такой же близости и въ такой же
связи со Христомъ, въ какой были и Апостолы
во время Его земной жизни. Во всѣ вѣка своего
существованія Церковь сохраняетъ единую неиз-
мѣнную жизнь, единую неизмѣнную сущность.
На всемъ протяженіи бытія Церкви въ ней вѣтъ
одинъ Духъ, какъ и сказано у Апостола: «Всѣ
мы однимъ Духомъ крестились въ одно Тѣло,
Іудеи и Еллины, рабы и свободные, и всѣ напое-
ны однимъ Духомъ» (I Кор. XII. 13).

Въ насъ вообще угасло чувство церковно-
сти, мы живемъ индивидуальною религіозною
жизнью, оказались одинокими въ міру, не чув-
ствуемъ своего мѣста во вселенскомъ Христовомъ
Домѣ. У иныхъ отчужденіе отъ Церкви доходитъ
до того, что они готовы противопоставлять Цер-
ковь Христу, готовы утверждать, что Церковь
не приводитъ ко Христу, а отводитъ отъ Христа,
закрываетъ Христа своею обрядностью. Недо-
статки и слабости церковнаго общества, ошиб-
ки церковной іерархіи вмѣняють въ вину Цер-
кви, смѣшиваютъ Церковь съ іерархіей. Теряется
граница между божественною природою Церкви
и Ея человѣческою стороною, между сущностью

и оболочкою. Мы забываемъ слова Спасителя: «Созижду Церковь Мою и врата адова не одолѣютъ Ей» (Матѣ. XVI. 18). Природою Церкви, какъ небесно-земного организма опредѣляется Ея значеніе и назначеніе въ Человѣчествѣ. Она есть, по слову Апостола столпъ и утвержденіе истины (I Тим. III. 15). Церковь есть хранительница Евангелія. Безъ Нея у насъ не было бы достовѣрнаго свидѣтельства Евангельской истины. Была бы только дробность индивидуальныхъ мнѣній, защищающихъ каждое свою правду, другъ съ другомъ несогласныхъ, другъ друга отрицающихъ. Человѣкъ, который пожелалъ бы узнать христіанство, не зналъ бы куда ему обратиться и кого слушать. Если теперь каждый изъ насъ спокойно беретъ въ руки Евангеліе, въ увѣренности найти въ немъ истину христіанства, то этимъ онъ обязанъ только Церкви, которая сохранила Евангеліе и пронесла его неповрежденнымъ черезъ столѣтія. Сами критики Евангелія пользуются не инымъ Евангеліемъ, какъ только тѣмъ, которое они имѣютъ отъ Церкви. Но Церковь не только сохранила Евангельскую истину. Она есть вмѣстѣ съ тѣмъ и неизсякаемый источникъ вѣчной жизни, черезъ Нее и въ Ней изливаемой отъ Бога. Она оживотворяетъ и освящаетъ человѣческія души, даетъ имъ полноту духовной жизни, ставитъ ихъ въ правильное отношеніе къ Богу, къ міру и людямъ, даетъ имъ истинное самопознаніе, духовно-здоровое самочувствіе. Этой работы, кромѣ Церкви Христовой, никто выполнить не можетъ. Жизнь христіанская не создается одними книгами и наставленіями. Она создается въ человѣкѣ непостижимымъ дѣйствіемъ Св. Духа. Весь укладъ церковной жизни направленъ къ тому, чтобы пробуждать и воспитывать въ людяхъ духовную жизнь. Вся обстановка Церкви, всѣ обряды Ея—иконы, лампы, свѣчи, крестное знаменіе, праздники, посты, бо-

гослуженіе, таинства — все это не внѣшняя только форма церковной жизни, не простой остатокъ церковной старины, но благодатно-воспитательныя средства духовнаго возрастанія и общенія со Христомъ. То обращеніе и приходъ ко Христу, которыя у человѣка, выросшаго внѣ Церкви, совершаются путемъ долгаго и тяжелаго опыта, цѣлымъ рядомъ паденій и заблужденій, у человѣка, живущаго въ Церкви, происходятъ легко и естественно, радостно и мирно, такъ какъ онъ съ дѣтскихъ лѣтъ уже живетъ въ благодатной христіанской атмосферѣ, безсознательно впитываетъ въ себя ея духъ. Церковная среда незамѣтно связываетъ его со Христомъ многообразными и часто совершенно неуловимыми воздѣйствіями, напечатлѣвая глубоко въ душѣ его образъ Христовъ. Каждый, чье дѣтство прошло въ церковной атмосферѣ, хорошо знаетъ это по личному своему опыту.

И такъ, Церковь есть та благодатная среда, которая связываетъ насъ со Христомъ. Но эта связь наша со Христомъ не единоличная. Вмѣстѣ съ нами входятъ въ общеніе со Христомъ безчисленные сонмы членовъ небесной и земной Церкви. И такимъ образомъ составляется необъятный союзъ вѣрующихъ, связанныхъ взаимною любовью и взаимною молитвою. Въ церкви равно необходимы и молитва индивидуальная, единоличная, и молитва соборная, церковная. «Ты же, когда молишься, войди въ комнату твою, и затворивъ дверь твою, помолись Отцу Твоему, который втайнѣ» (Мѣ. VI. 6). Неоднократнымъ повтореніемъ слова *твой* (войди въ комнату *твою*, помолись отцу *твоему*). Иисусъ Христосъ особенно отмѣчаетъ интимный, внутренній единоличный характеръ той молитвы, о которой Онъ говоритъ здѣсь

И не напрасно Отцы Церкви подъ комна-

тою разумѣють въ этомъ случаѣ внутренность сердца, потому что тамъ именно, въ глубинѣ сердца, должна происходить истинная, сокровенная, глубочайшая молитва христіанина. Но на ряду съ единоличной, тайной молитвой совершенно необходима и молитва соборная, церковная, возносимая едиными устами и единымъ сердцемъ множества вѣрующихъ. Такая молитва есть выраженіе церковнаго единенія и церковной любви. «Истинно говорю вамъ: если двое изъ васъ согласятся на землѣ просить о всякомъ дѣлѣ, то, чего бы ни попросили, будетъ имъ отъ Отца Моего небеснаго. Ибо, гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ (Мѡ. XVIII. 19. 20.)

Все вышеизложенное даетъ мнѣ возможность подойти теперь къ моему основному вопросу о Евхаристіи, какъ средоточіи христіанской жизни. Если христіанство не есть теорія, а есть подлинная жизнь со Христомъ и въ Церкви, то естественно, долженъ быть и центръ этой жизни, то, около чего эта жизнь сосредоточивается.

Христіанская жизнь сосредоточивается около Искупительной Голгофской жертвы Сына Божія, какъ величайшаго проявленія Божественной любви и правосудія. Около этой величайшей Тайны христіанства связуются во едино и земля и небо, и люди и ангелы. Здѣсь средоточіе ихъ духовной жизни, здѣсь источникъ чловѣческаго спасенія. Евхаристія же, или Таинство Тѣла и крови есть лишь продленіе на всѣ вѣка Голгофской Искупительной Жертвы. Объ этомъ сказалъ Іисусъ Христосъ своимъ ученикамъ на Тайной Вечери: «Пріимите, ядите, сіе есть Тѣло Мое, еже за вы ломимое во оставленіе грѣховъ» (Лк. XXII. 19), «пійте отъ нея вси—сія есть Кровь Моя Новаго Завѣта, иже за вы и за многіе изливаемая во оставленіе грѣховъ» (Мѡ. XXVI. 28).

Въ этихъ словахъ заключается ясное указаніе искупительнаго значенія Таинства Евхаристіи. То же самое ясно указывается и въ канонѣ ко Св. причащенію: «Христосъ есть, вкусите и видите:... единого Себѣ принеся, яко приношеніе Отцу Своему, *присно закалается*, освящаяй причащающіеся» (1-ый тропарь 9-ой пѣсни).

Такимъ образомъ Евхаристія есть непрерывное явленіе въ мірѣ до скончанія вѣка той любви Божіей, которая проявилась въ воплощеніи и искупительныхъ Страданіяхъ Сына Божія, какъ сказано въ Евангеліи: «Такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную» (Іоан. III. 16). Созерцаніе и переживаніе искупительной любви Божіей связано въ Евхаристіи съ возношеніемъ благодарственной молитвы къ Богу за эту любовь, явленную въ ниспосланіи въ міръ Своего Единороднаго Сына, а также и за всѣ прочія благодѣянія Божіи, перечисляемыя въ Евхаристической молитвѣ. По связи своей съ Голгофской жертвой, таинство Евхаристіи является молитвеннымъ центромъ для всей Церкви Христовой не только земной, но и небесной, не только для людей но и для ангеловъ. Уже въ первой части Литургіи, на проскомидіи, когда священникъ вынимаетъ по установленію части просфоръ, мы видимъ на дискосѣ образно соединившуюся вокругъ Агнца-Христа, крестообразно закланнаго, всю церковь — небесную и земную, живыхъ и умершихъ. Соборный, вселенскій характеръ Евхаристіи отмѣчается и на литургіи оглашенныхъ въ молитвахъ, тайно читаемыхъ священникомъ: «Иже общія сія и согласныя даровавый намъ молитвы, иже и двѣма, или тремъ, согласующимся о имени Твоемъ, прошенія подати обѣщавый, Самъ и нынѣ рабъ Твоихъ прошенія ко полезному исполни».

И долѣе: «Сотвори со входомъ нашимъ входу святыхъ ангеловъ бысти, сослужащихъ намъ и сославословящихъ Твою благодать».

Но съ особенною полнотою и глубиною значеніе Евхаристіи, какъ вселенскаго средоточія христіанской жизни, раскрывается въ той тайной молитвѣ священника, которая составляетъ содержаніе Евхаристическаго канона на литургіи вѣрныхъ. Съ великою боговдохновенностью эта молитва изложена въ литургіи Св. Василія Великаго. Въ ней прежде всего воспоминаются всѣ великія милости Божіи, оказанныя роду человѣческому отъ сотворенія міра до пришествія Спасителя — и приносится за нихъ благодареніе. Для мірянъ эта чудная молитва остается невѣдомой, потому что она читается священникомъ тайно въ то время, когда на клиросѣ поютъ: «достойно и праведно есть поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу, Троицѣ Единосущнѣй и Нераздѣльнѣй». Эти слова и составляютъ сущность той молитвы, которую въ это время тихо произноситъ священникъ. Міряне должны быть знакомы съ содержаніемъ евхаристической молитвы, потому что только при этомъ условіи они и могутъ представить себѣ смыслъ и значеніе совершаемаго таинства.

Молитва эта слишкомъ велика, чтобы привести его здѣсь полностью. Но нѣкоторыя мѣста изъ нея я все-таки приведу для тѣхъ, кто не читалъ ее по служебнику. И такъ, во время пѣнія «Достойно и праведно» священникъ, полнѣе раскрывая содержаніе этихъ словъ, говоритъ: «Достойно и праведно Тебе хвалити, Тебе пѣти, Тебе благословити, Тебе кланятися, Тебе благодарити, Тебе славити единого воистину сущаго Бога, и Тебѣ приносить сердцемъ сокрушеннымъ и духомъ смиренія словесную сію службу нашу: яко Ты еси даровавый намъ познаніе Твоея ис-

тины. И кто доволенъ возглаголити силы Твоя, слышаны сотворити вся хвалы Твоя, или повѣдати вся чудеса Твоя, Владыко всѣхъ, Господь небесъ и земли и всея твари, видимыя и невидимыя.... Отче Госнода нашего Іисуса Христа, великаго Бога и Спасителя, упованія нашего, иже есть образъ Твоея благодати..., имже Духъ Святыи явился, Духъ истины,... животворящая сила, источникъ освященія, отъ Него же вся тварь, словесная же и умная, укрѣпляема, Тебѣ служить и Тебѣ присносущное возсылаетъ славословіе»...

Когда пѣвчіе поютъ «Святъ, Святъ, святъ, Господь Саваоѣ», священникъ, продолжая евхаристическую молитву, воспоминаетъ сотвореніе человѣка, его блаженную жизнь въ раю, грѣхопаденіе, изгнаніе изъ рая, и говоритъ: «но ты не отвратился еси созданія Твоего въ конецъ, ниже забылъ еси дѣла рукъ Твоихъ, ты посѣтилъ еси (его) многообразнѣ, ради милосердія милости Твоея... Глаголалъ еси усты рабѣ Твоихъ пророковъ, предвозвѣщая намъ хотящее быти спасеніе, законъ далъ еси въ помощь, ангелы поставилъ еси хранители. Егда же прииде исполненіе времени, глаголалъ еси намъ самѣмъ Сыномъ Твоимъ, имже и вѣки сотворилъ еси, иже, сый сіяніе слава Твоея, на земли явился и съ человѣки поживе»... Указавъ все, совершенное для насъ Сыномъ Божиимъ, Его проповѣдь, Смерть, сошествіе во адъ, воскресеніе и вознесеніе, священникъ особенно останавливается на Тайной Вечери. «Хотя бо изыти на вольную и приснопамятную и животворящую свою смерть, въ ночь, въ нюже предаше себе за животъ міра, приѣмъ хлѣбъ на святія своя и пречистыя руки, показавъ Тебѣ, Богу и Отцу, благодаривъ, благословивъ, освятивъ, преломивъ, даде святымъ своимъ ученикамъ и апостоламъ, рекъ: «пріимите, ядите, сіе есть Тѣ-

ло Мое, еже за вы ломимое во оставленіе грѣховъ». «Подобне и чашу отъ плода лознаго приємъ, растворивъ, благодаривъ, благословивъ, освятивъ, даде своимъ ученикамъ и апостоламъ, рекъ: «пійте отъ нея вси, сія есть Кровь Моя Новаго Завѣта, яже за вы и за многи изливаемая во оставленіе грѣховъ. Сіе творите въ мое воспоминаніе. Елижды бо аще ясте хлѣбъ сей, и чашу сію піете, мою смерть возвѣщаете, мое воскресеніе исповѣдаете»...

Эта первая половина евхаристической молитвы заканчивается возношеніемъ и освященіемъ Св. Даровъ. Затѣмъ слѣдуетъ моленіе о Церкви небесной и о Церкви земной, просительная и умилоостивительная часть евхаристической молитвы.

Когда на клиросѣ поютъ составленный преп. Іоанномъ Дамаскинымъ гимнъ Божіей Матери: «О тебѣ радуется, благодатная, всякая тварь».. Священникъ молится: «Насъ же всѣхъ, отъ единого хлѣба и чаши причащающихся, соедини другъ ко другу во единого Духа Святаго причастіе... И помяни всѣхъ прежде усопшихъ о надеждѣ воскресенія жизни вѣчныя... И еще молимтиса, помяни, Господи, Святую Твою Соборную и Апостольскую Церковь, юже отъ конецъ даже до конецъ вселенныя, и умири ю, юже надалѣ есичестною Кровію Христа Твоего... Помяни, Господи, иже дары сія Тебѣ принесшихъ, и о нихъ же, и ими же, и за нихъ же сія принесоша. Помяни, Господи, плодоносящихъ и добротворящихъ во святыхъ Твоихъ церквахъ, и поминающихъ убогія... Помяни, Господи, иже въпустыняхъ и горахъ, и вертепѣхъ, и пропастьехъ земныхъ. Помяни, Господи, иже въ дѣвствѣ, и благоговѣніи, и постничествѣ, и въ чистѣмъ жительствѣ пребывающихъ... Помяни, Господи, всякое начало и власть, и иже въ палатѣ братію нашу, и все воинство: благія во благости соблюди, лукавыя благи со-

твори благостію Твоею...Помяни, Господи, предстоящіе люди, и ради благословныхъ винъ оставльшихся, и помилуй ихъ и насъ, по множеству милости Твоея... супружества ихъ въ мирѣ соблюди, младенцы воспитаи, юность настави, старость поддержи, малодушныя утѣши, расточенныя собери, прельщенныя обрати, и совокупи святыя твоей соборіѣй и апостольскѣй Церкви; стужаемые отъ духовъ нечистыхъ свободи, плавающимъ сплавай, путешествующимъ сшествуй, вдовицамъ предстани, сирыхъ защити, плѣнныхъ избави, недугующія исцѣли. На судищи, и въ рудахъ, и въ заточеніяхъ, и въ горькихъ работахъ, и всякой скорби, и нуждѣ и обстояніи сущихъ, помяни, Боже... И всѣхъ, требующихъ великаго твоего благоутробія, и любящихъ насъ, и ненавидящихъ, и заповѣдавшихъ намъ, недостойнымъ, молитися о нихъ, и вся люди Твоя помяни, Господи Боже нашъ, и на вся излій богатую Твою милость. И ихъ же мы не помянухомъ невѣдѣніемъ, или забвеніемъ или множествомъ именъ, самъ помяни, Боже, вѣдый коегождо возрастъ и именованіе, вѣдый коегождо отъ утробы матери его; ты бо еси, Господи, помощь безпомощнымъ, надежда безнадежнымъ, буруваемымъ Спаситель, плавающимъ пристанище, недугующимъ врачъ; самъ всѣмъ вся буди, вѣдый коегождо, и прошеніе его. и домъ, и потребу его»...

Все вышеизложенное научаетъ насъ видѣть въ Евхаристіи средоточіе жизни всей Церкви Христовой, ибо въ Евхаристіи совмѣщаются и великая таинственная Голгоѣская жертва безконечной любви Божіей, и объединеніе Церкви небесной и земной въ благовѣйномъ благодарственномъ преклоненіи предъ величіемъ этой Тайны, и соборная молитва о живыхъ и умершихъ членахъ Церкви. Мало зная содержаніе евхаристической молитвы, мы мало чувствуемъ этотъ глубокий вну-

тренній смыслъ Евхаристіи и остаемся къ нему равнодушными даже тогда, когда во время литургіи стоимъ передъ престоломъ Божиимъ, и даже когда приступаемъ къ Св. Чашѣ. Неудивительно, поэтому, что нѣкоторымъ всенощное бдѣніе даетъ больше духовнаго удовлетворенія, въ большей степени молитвенно ихъ питаетъ, нежели литургія. Это потому, что всенощная — проще, понятнѣе. Указанный выше смыслъ Евхаристіи раскрываетъ ея общее, объективное значеніе въ жизни Христовой Церкви. Но помимо этого общаго, объективнаго значенія, Евхаристія имѣетъ такое же центральное духовное значеніе въ частной, личной жизни cadaго христіанина, субъективное значеніе.

Мы не только являемся объективными созерцателями Тайны тѣла и Крови Христовыхъ, хотя бы и глубоко благоговѣйно и молитвенно ее созерцающихъ, нѣ мы и сами приступаемъ къ чашѣ Христовой, становимся причастниками Тѣла и Крови Христовыхъ. И это пріобщеніе cadaго изъ насъ ко вѣчной Божественной жизни дѣлаетъ Евхаристію и для cadaго изъ насъ въ отдѣльности средоточіемъ нашей личной духовной христіанской жизни. Причащеніе Св. Таинъ Христовыхъ является для cadaго изъ насъ самымъ существеннымъ, самымъ основнымъ моментомъ нашей духовной жизни, при отсутствіи котораго наша духовная христіанская жизнь становится невозможной. «Истинно, истинно говорю вамъ: если не будете ѣсть Плоти Сына Человѣческаго и пить Крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни. Ядущій Мою Плоть и піющій Мою Кровь имѣетъ жизнь вѣчную, и Я воскрешу его въ послѣдній день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питіе. Ядущій Мою Плоть и піющій Мою Кровь пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ» (Іоан. VI. 53-56). Казалось

бы, кто вѣруеть во Христа и вѣритъ Его словамъ, тотъ не можетъ не имѣть постоянной жажды пріобщенія Тѣла и Крови Христовыхъ, которыми освѣщается и оживотворяется наша душа и наше тѣло. Но мы такъ далеко внутренно отстоимъ отъ Христа, что не чувствуемъ живо этой потребности постоянного причащенія. Первые христіане не могли прожить безъ пріобщенія и одной недѣли. Они «каждый день единократно пребывали во храмѣ и, преломляя по домамъ хлѣбъ, принимали пищу въ веселіи и простотѣ сердца» (Дѣян. II 46). Я напоминаю о примѣрѣ древнихъ христіанъ не потому, чтобы считалъ очень легкимъ возстановленіе въ нашей церковной жизни этой древней практики, хотя у насъ въ Россіи и были попытки ея возстановленія. Частое причащеніе Св. Таинъ легко можетъ послужить не во спасеніе, а во осужденіе, когда оно превращается въ дѣло привычное, заурядное, когда оно совершается безъ необходимаго благоговѣнія, безъ страха и радости, когда оно перестаетъ быть изъ ряду вонъ выходящимъ праздникомъ души. Именно это обстоятельство, можетъ быть, и удерживаетъ многихъ отъ частаго причащенія Св. Таинъ. Причащеніе Св. Таинъ Христовыхъ не можетъ быть согласуемо съ общимъ уровнемъ духовной жизни христіанина. Не напрасно же мы, собираясь причащаться, на цѣлую недѣлю отрѣшаемся отъ обычнаго суетнаго провозжденія временей, начинаемъ ежедневно посѣщать Церковь, читаемъ книги духовнаго содержанія, постимся, примиряемся другъ съ другомъ. Очевидно, мы считаемъ, что такой именно образъ жизни необходимъ для того, кто хочетъ причащаться Тѣла и Крови Христовыхъ. Обычная же наша жизнь настолько суетна, настолько переполнена житейскою сутолокою, всякими дразгами и непріятностями, пустыми развлеченіями, что, не освободившись отъ всего это-

го, естественно намъ кажется кощунственнымъ подойти въ такомъ духовномъ состояніи къ Св. Чашѣ. Поэтому болѣе частое причащеніе возможно только при одновременномъ общемъ поднятіи нашей христіанской жизни. Чѣмъ строже станетъ наша христіанская жизнь, тѣмъ настойчивѣе заговоритъ въ насъ потребность частаго причащенія. И тогда частое причащеніе еще болѣе будетъ повышать строгость нашей христіанской жизни. Въ связи съ вопросомъ о болѣе частомъ причащеніи возникаетъ вопросъ и объ исповѣди — обязательно ли каждому причащенію должна предшествовать исповѣдь передъ священникомъ? Одинъ изъ извѣстныхъ петроградскихъ протоіеревъ, допуская частое причащеніе своихъ духовныхъ дѣтей, находилъ возможнымъ допускать къ причащенію безъ предварительной исповѣди въ тѣхъ случаяхъ, когда желающій причаститься не чувствовалъ на совѣсти такого грѣха, въ которомъ ему хотѣлось бы покаяться. Допуская причащеніе безъ исповѣди, о. протоіерей хотѣлъ избѣжать того, дѣйствительно, печальнаго и тягостнаго явленія, когда человѣкъ шелъ на исповѣдь только потому, что безъ этого ему нельзя было причаститься, хотя и не чувствовалъ на совѣсти своей никакого тяготящаго душу грѣха, и это придавало его исповѣди формальный, кощунственный характеръ. Съ этимъ однако нельзя согласиться. Помимо того, что на исповѣди можетъ быть получено разрѣшеніе грѣховъ и невольныхъ и невѣдомыхъ, вообще смыта грѣховная нечистота, съ ощущеніемъ которой тягостно приступать ко причастію, не можетъ быть того, чтобы человѣкъ въ теченіе недѣли и даже меньшаго срока не совершилъ дѣломъ, словомъ или мыслью чего-нибудь дурного. Если совѣсть ни въ чемъ не упрекаетъ его, то не потому, что онъ, дѣйствительно, ни въ чемъ не виноватъ, а потому, что совѣсть

его недостаточно чутка и внимательна къ своему состоянію. Мимолетное раздраженіе, недостаточное вниманіе къ людямъ и т. д. — все это уже грѣхъ, въ которомъ чуткій человѣкъ чувствуетъ потребность покаяться передъ принятіемъ Св. Тайнъ. И эту чуткость надо поощрять и развивать, а не заглушать освобожденіемъ отъ исповѣди. Я зналъ людей, которымъ приходилось и по два и по три раза исповѣдываться въ недѣлю, и они всегда находили, въ чемъ каяться, и дѣлали это не формально, а вполне искренно и сокрушенно. Поэтому допущеніе къ причащенію безъ предварительной исповѣди нельзя признать дѣйствіемъ, духовно правильнымъ. И хотя наши священники не всегда исповѣдуются передъ совершеніемъ, литургіи, но въ монастыряхъ передъ началомъ своей седмицы, іеромонахи всегда исповѣдуются. Признавая очень желательнымъ возможно болѣе частое причащеніе Св. Тайнъ и принимая во вниманіе, что при существующемъ у насъ уровнѣ христіанской жизни, оно все же не можетъ быть слишкомъ частымъ, я полагаю бы все-таки, что четыре раза въ годъ мы могли бы и теперь причащаться, всѣ могли бы, безъ исключенія. Для этого нужно, прежде всего, только одно — чтобы мы, дѣйствительно, поняли и почувствовали, что въ принятіи Тѣла и Крови Христовыхъ заключается средоточіе нашей духовной христіанской жизни, что безъ этого въ насъ нѣтъ христіанской жизни, хотя бы мы и дѣлали христіанскія дѣла. Причащеніе Св. Христовыхъ Тайнъ должно стать для насъ фундаментомъ всего нашего христіанскаго дѣланія. Оно установитъ нашу тѣсную внутреннюю связь и общеніе съ Господомъ Іисусомъ Христомъ, источникомъ вѣчной Божественной жизни, оно дастъ намъ твердую нравственную опору для нашихъ дѣйствій, оно внесетъ миръ и чистоту въ наше сердце, очиститъ воздухъ нашего

сердца отъ всякихъ недобрыхъ и злотворныхъ въ немъ вѣяній, оно сообщитъ намъ нравственную свѣжесть и бодрость, оно укрѣпитъ нашу вѣру, оно принесетъ намъ свѣтлую радость. Все это испытано, все это вѣрно. Кто читалъ дневникъ о. Іоанна Кронштадтскаго, тотъ могъ найти въ немъ подтвержденіе сказаннаго.

Если бываетъ радостно видѣть и одного причащающагося, то какъ можно изобразить ту радость, когда причащается вся Церковь! Тогда храмъ Божій, дѣйствительно, уподобляется той Сіонской горницѣ, въ которой Господь причастилъ своихъ учениковъ. Къ сожалѣнію, мы это видимъ не очень часто. А между тѣмъ, по настоящему, каждое совершеніе литургіи должно сопровождаться общимъ причащеніемъ присутствующихъ. Въ первыя времена христіанства такъ и было: всѣ присутствующіе, за исключеніемъ оглашенныхъ и отлученныхъ, приступали къ Св. Чашѣ; всѣ объединялись въ тѣсное братство Христово, по слову Апостола: «одинъ хлѣбъ, и мы многіе одно тѣло; ибо всѣ причащаемся отъ одного хлѣба» (I Кор. X. 17). Нѣчто подобное я видѣлъ у англиканъ. Дождемся ли и мы того времени, когда возрастающая въ насъ христіанская жизнь дастъ намъ возможность, если не каждое воскресеніе, то хотя разъ въ мѣсяцъ видѣть общее причащеніе всѣхъ присутствующихъ въ храмѣ? Это было бы дѣйствительнымъ свидѣтельствомъ того, что Евхаристія сдѣлалась средоточіемъ духовной христіанской жизни не только отдѣльных христіанъ, но и христіанскаго общества.

Прот. С. Четвериковъ

Royat

1 (14) октября

Покровъ Пресв. Богородицы.

А. М. Бухаревъ

(Архимандритъ Θεодоръ).

*... Чадца моя, имижє паки бо-
лѣзную, дондеже вообразитєя
Христосъ въ васъ (Гал. ІУ. 19).*

Отецъ Павелъ Флоренскій, въ примѣчаніи къ изданнымъ имъ въ 1917 году письмамъ къ казанскимъ друзьямъ архимандрита Θεодора, пишетъ: «Говорить о важности пониманіи этой высокой и благородной личности едва ли требуется; но изучающему духовныя теченія XIX вѣка не можетъ, кромѣ того, не навязываться та мысль, что архимандритъ Θεодоръ — одно изъ наиболѣе важныхъ бродильныхъ началъ этого вѣка въ Русской культурѣ. Однако, онъ — болѣе того, онъ — явленіе прогностическое. Мое убѣжденіе, что будущему еще предстоитъ *открыть* архимандрита Θεодора Бухарева и, за мало привлекательной оболочкой его сочиненій, увидать нѣчто, насквозь современное, — быть можетъ опережающее и нашу современность. Полагаю, что мы еще не вполне понимаемъ архимандрита Θεодора, и что нѣтъ ни оцѣнки, ни надлежащей критики его воззрѣній. Но, когда около имени его вспыхнетъ подготовляющійся уже горячій идейный споръ и когда откроется борьба двухъ, а можетъ быть — и большаго числа опредѣлившихся направленій церковной жизни,

тогда печатаемые нами письма окажутся полными значительности».

Творенія Бухарева — не стройная богословская система, рожденная въ «безстрастіи ума», а неустанный призывъ къ человѣчеству осознать тайну Божіяго домостроительства, тайну безконечной любви Христа-Агнца, понесшаго на Себѣ грѣхи міра и открывшаго грядущую *жизнь изъ мертвыхъ*, призывъ стяжать эту всепобѣждающую любовь *тѣмъ насладитъ въ вся и Богу быть въ Сына*.

Бухаревъ именно тотъ человѣкъ, который по его словамъ (см. Три письма къ Гоголю) «...вкусивъ Христовой любви... готовъ упасть къ ногамъ своихъ братьевъ, умоляя всѣхъ — и ихъ благомъ и своею любовью... хоть бы одинъ разъ они дали бы приблизиться къ своему сердцу Небесной любви».. Розановъ сказалъ про него: «среди огромныхъ, подкапывающихся другъ подъ друга авторитетовъ, онъ вышелъ въ сіяніи, какъ священникъ изъ алтаря, съ вѣрой наивной и твердой, и заговорилъ о Богѣ, о Христѣ, о его искупительной за грѣхи міра жертвѣ».

Если и возможно изъ писаній Бухарева возсоздать своего рода богословскую систему, то нужно оговорить, что система эта, въ его пониманіи, имѣетъ лишь служебное значеніе. Онъ, прежде всего, — проповѣдникъ нравственнаго возрожденія человѣчества и въ этомъ смыслѣ «священнодѣйствующій благовѣствованіемъ», реформаторъ, неустанно борющійся съ духомъ іудейскимъ и языческимъ въ христіанствѣ, мученикъ своего убѣжденія, во имя исповѣдуемой имъ истины рѣшающійся пожертвовать своимъ священствомъ и итти «на позоръ разстриженія».

Его время не признало его; его можно назвать, какъ онъ самъ называлъ Гоголя, «мученикомъ нравственнаго одиночества», которымъ, въ послѣдній періодъ его жизни, многіе даже соблазняются и

котораго не хотять уже знать, кромѣ немногихъ «истинныхъ присныхъ», какъ онъ ихъ называлъ, людей простыхъ, къ которымъ онъ обращается непосредственно, любовно вникая во всѣ мелочи ихъ будничной жизни.

Умирая, онъ сказалъ своей женѣ: «если послѣ моей смерти будутъ хвалить меня, то, пожалуйста, не слушай этой лести, помни, какъ забывали меня — живого; если же мое дѣло поймутъ въ его истинномъ значеніи, тогда можешь порадоваться».

Бухаревъ родился въ 1824 году въ Тверской епархіи. Отецъ его былъ діаконъ. Свое образованіе онъ началъ въ Тверской семинаріи, по окончаніи которой онъ, какъ одинъ изъ лучшихъ ея учениковъ, былъ отправленъ въ Московскую Духовную Академію. Здѣсь онъ учился съ такимъ же успѣхомъ и, окончивъ курсъ въ 1846 году, третьимъ магистромъ, былъ оставленъ при Академіи бакалавромъ по кафедрѣ Священнаго Писанія.

О годахъ пребыванія его въ Московской Академіи извѣстно весьма мало; то немногое, что извѣстно объ этомъ періодѣ, сообщено было самимъ Бухаревымъ, свидѣтельства же о немъ его современниковъ весьма скудны; не сохранилось также и его студенческихъ сочиненій. Поэтому трудно услѣдить его развитіе за этотъ ранній періодъ его жизни, въ которой какъ разъ и обозначился его духовный обликъ.

Незадолго до окончанія курса Бухаревъ принялъ монашество съ именемъ Θεодора.

Онъ рѣшился на постригъ не безъ вліянія тогдашняго инспектора академіи (потомъ ея ректора), Евгенія. Академическое начальство имѣло обыкновеніе передъ каждымъ выпускомъ вступать въ

частныя переговоры съ лучшими воспитанниками, чтобы выяснить ихъ дальнѣйшія намѣренія и склонить колеблющихся къ принятію монашества: выпускъ съ нѣсколькими монахами хорошо аттестовалъ академію и, вообще, ученые монахи цѣнились высоко — ихъ предпочитали свѣтскимъ и, тѣмъ болѣе, женатымъ профессорамъ, имъ обезпечивалась при академіяхъ ученая карьера и открывался путь къ высшимъ іерархическимъ постамъ.

Но Бухаревъ долго колебался. Онъ боялся, какъ онъ говорилъ впослѣдствіи, «попасть въ ложное направленіе», т. к. путь монашескій представлялся ему путемъ отреченія отъ міра — *кійждо спаса да спасетъ свою душу* (Іер. LI, 6), исключительной заботы о своемъ личномъ спасеніи, несовмѣстимой съ дѣятельностью на благо міра въ мірѣ: цѣлью же своей жизни онъ полагалъ дѣятельное служеніе страждущему міру и готовъ былъ жертвовать собой ради него.

Возможно, что это стремленіе его служить міру возникло подъ вліяніемъ настроенія, господствовавшего тогда среди студентовъ; представителемъ его былъ какъ разъ одинъ изъ ближайшихъ друзей Бухарева, тогда студентъ, Мих. Вас. Тихонравовъ, по словамъ самого Бухарева, имѣвшій вліяніе на всю его жизнь. О. Θεодоръ послѣ говорилъ о немъ: «у насъ съ покойнымъ Михайломъ было такое дѣло: я твердо отстаивалъ благодатное, — Христово; а онъ страдальчески или съ самоотверженіемъ любви отстаивалъ во Христѣ и обыкновенное, — земное; такимъ образомъ мы, сами того не зная отчетливо, учились уже приводить Христову благодать и истину и въ земное, никакъ не измѣняя чему-либо истинно Христову». Бухаревъ избралъ путь иноческій, когда понялъ, что «приводить Христову благодать и истину въ земное» онъ сможетъ лучше всего будучи монахомъ —

«не рядовымъ воиномъ, а офицеромъ на передовомъ посту, идя къ самому средоточію общей опасности», что въ іерархіи земной «Самъ. небесный Архіерей и Іерей во вѣкъ, поистинѣ, всѣхъ и вся приводитъ Св. Духомъ къ Отцу»...

Когда Бухаревъ колебался передъ принятіемъ рѣшенія, Евгенийъ наказалъ ему усиленно молиться и вопрошать Господа словами псалма: *скажи ми, Господи, путь въ онъ же пойду*, доколѣ сущность монашескаго пути ему не открылась въ мистическомъ озареніи.

О. Θεодоръ профессорствовалъ въ Московской академіи около восьми лѣтъ, по кафедрѣ Свящ. Писанія. Одинъ изъ тогдашнихъ студентовъ, впоследствии протоіерей Казанскаго собора въ Петербургѣ, А. А. Лебедевъ, авторъ некролога о Бухаревѣ, писалъ, что о. Θεодоръ лекціи свои импровизировалъ съ необыкновеннымъ воодушевленіемъ, стараясь выразить сущность содержанія излагаемой имъ священной книги и самый духовный обликъ ея автора.

Въ этотъ періодъ начинается и писательская дѣятельность о. Θεодора, связанная съ его лекціями; онъ печатаетъ свои статьи по Свящ. Писанію Ветхаго и Новаго Завѣта въ журналѣ «Прибавленія къ твореніямъ Св. Отцовъ», издававшимся при академіи. Нѣкоторыя изъ этихъ статей вошли и въ позднѣйшіе сборники (Православіе въ отношеніи къ Современности). Тогда же онъ началъ писать и «трудъ своей жизни» — Толкованіе на Апокалипсисъ. Онъ рассказывалъ впоследствии, что долгое время при чтеніи Апокалипсиса онъ не могъ преодолѣть мучительный «духъ хулы» — лишь черезъ подвигъ вѣры въ непреложность Христовой истины онъ обрѣлъ разрѣшеніе тайны — онъ понялъ Апокалипсисъ какъ откровеніе о Церкви невидимой и видимой, — исторической, — свидѣтельствующее, что *доколѣ не прійдетъ небо и зем-*

ля ни одна іота или не одна ерта не перейдетъ изъ закона пока не исполнится все (Мѡ. V, 18). Митрополитъ Филаретъ Московскій сочувственно отнесся къ первымъ опытамъ толкованія о. Феодора — «видишь мерцаніе свѣта», сказалъ онъ ему.

Но иное было отношеніе Преосвященнаго къ сочиненію о. Феодора, начатому въ 1848 году (изданному лишь въ 1860 г.) подъ заглавіемъ «Три письма къ Гоголю». Оно было первымъ обращеніемъ о. Феодора къ міру, утвержденіемъ братьевъ (Лук. XXII, 32), духовнымъ направленіемъ ихъ въ духъ кротости (Гал. VI, I) — Митрополитъ Филаретъ былъ весьма доволенъ тѣмъ, что о. Феодоръ вмѣшивается въ дѣла свѣтскія, считая это недопустимымъ для ученаго монаха и «Письма» запретилъ печатать (Нужно отмѣтить, что полемика, поднятая «Перепиской» Гоголя до того взволновала цензуру, что одно время она вообще запретила печатать что-либо касающееся Гоголя). Запрещеніе Филарета крайне огорчило о. Феодора; онъ имѣлъ съ нимъ длинное объясненіе, безуспѣшное, и до того его разстроившее, что онъ три недѣли пролежалъ въ больницѣ.

Также не встрѣтило сочувствія Филарета, всегда заботившагося о строгости выраженія и другое писаніе о. Феодора: «Нѣсколько статей объ Ап. Павлѣ». Филаретъ находилъ, что онъ выражаетъ свои мысли «безтолково» и его изложеніе ученія Ап. Павла можетъ показаться не строго-православнымъ, протестантствующимъ.

Вообще же Владыка весьма любилъ Бухарева, особенно за его искренность, хотя и считалъ нужнымъ сдерживать его порывы — Когда о. Феодоръ былъ переведенъ въ Казань на столь отвѣтственные предметы, какъ богословіе догматическое и нравственное, Филаретъ ставилъ въ заслугу Московской Академіи, что старшая сестра уступаетъ младшей такого профессора. — Онъ не пересталъ

заботиться о немъ и помогать ему даже тогда, когда онъ вышелъ изъ монашества.

Въ 1854 году о. Феодоръ переводится въ Казанскую Духовную Академію, гдѣ пребываетъ по 1858 годъ.

Начало просвѣтительнаго значенія Казани восходитъ до великихъ казанскихъ Чудотворцевъ XVI вѣка. Она была какъ бы главнымъ аванпостомъ православія среди народовъ восточнаго края, Поволжья и Сибири. Казанская семинарія, еще раньше всякихъ правительственныхъ распоряженій, въ XVIII вѣкѣ сдѣлалась мѣстомъ высшаго богословскаго образованія и разсадникомъ учителей для другихъ ближайшихъ семинарій. Въ 1798 году, въ царствованіе Павла I-го, сверхъ бывшихъ тогда двухъ академій — московской и кіевской, — были учреждены двѣ новыхъ академіи — въ Петербургѣ и Казани: казанская семинарія была возведена въ степень академіи и въ ея вѣдомство вошли всѣ семинаріи восточнаго духовно-учебнаго округа. Но уже въ царствованіе Александра I-го, въ 1818 году, въ порядкѣ проведенія реформъ духовно-учебныхъ заведеній, казанская академія, не имѣвшая, строго говоря, характера высшаго учебнаго заведенія, а лишь семинаріи съ расширеннымъ курсомъ, была превращена въ преобразованную по новому уставу семинарію и вошла въ зависимость московскаго учебнаго округа, который простерся до Камчатки. Таковое расширеніе московскаго округа было сопряжено съ большими неудобствами, и весной 1842 года, при оберъ-прокурорѣ Св. Синода графѣ Протасовѣ, рѣшено было вновь учредить Казанскую Академію, съ академической программой и съ административными прерогативами. Дѣло это было поручено казанскому

Преосвященному Владимиру, который и открылъ академію осенью того же 1842 года, преодолевъ многочисленныя трудности, усугубленныя случившимся незадолго пожаромъ, который разрушилъ большую часть города. Программа новой академіи была та же, что и другихъ академій, но въ связи съ духовно-просвѣтительною ролью Казани особое вниманіе было обращено на отдѣлы: противораскольническій и инородческій.

Въ Казанской духовной академіи о. Θεодору было разновременно поручаемо чтеніе Основнаго Богословія (т. е. философско-историческое введеніе въ богословскія науки), Богословіе догматическое, нравственное, полемическое (т. е. обзоръ и опроверженіе неправославныхъ и нехристіанскихъ ученій), и, даже, руководство по введенію борьбы съ расколомъ.

Свѣдѣнія о немъ за этотъ періодъ собраны въ «Воспоминаніяхъ объ архимандритѣ Θεодорѣ (А. М. Бухаревѣ)» протоіерея В. Лаврскаго, бывшаго тогда студентомъ Казанской академіи, «Воспоминанія» эти составлены изъ писемъ, которыя Лаврскій, въ бытность свою студентовъ, писалъ своимъ родителямъ; письма эти, изо дня въ день, отражали непосредственное впечатлѣніе, производимое о. Θεодоромъ на студентовъ (на нѣкоторыхъ изъ нихъ, въ частности на Лаврскаго, онъ пріобрѣтаетъ огромное вліяніе).

Появленіе о. Θεодора въ академіи не произвело особаго впечатлѣнія: «о. Θεодоръ маленькій, бѣлокурый, съ робкими пріемами — точно послѣдній іеромонашишка какой-нибудь пустыни» пишетъ Лаврскій въ первомъ письмѣ.

Зато первыя лекціи его сразу заставили студентовъ обратить на него вниманіе. Лекціи свои онъ не читалъ, а импровизировалъ. Къ тому времени ученіе его было уже настолько выработано, что онъ не затруднялся тѣмъ, что сказать о данномъ пред-

метѣ, а лишь тѣмъ, какъ убѣдительно для слушателей «вести его ко Христу». Онъ не старался поддѣлывать свою рѣчь подъ книжный языкъ. рѣчь его была прерывиста, иногда съ продолжительными паузами, во время которыхъ видно было, какъ онъ мучился, не находя выраженія соотвѣтствующаго созерцаемой имъ мысли; голосъ его былъ надорванный, скрипучій, срывавшійся. Но говорилъ онъ съ необыкновеннымъ воодушевленіемъ, глаза его блестѣли, движенія были порывисты; когда онъ говорилъ, онъ никогда не садился, а ходилъ, то ускоряя шагъ, то останавливаясь. Домашняя бесѣда его мало чѣмъ отличалась отъ лекціи и о чемъ бы онъ ни говорилъ, онъ всегда говорилъ «по-поводу». онъ вездѣ и во всемъ былъ неустаннымъ проповѣдникомъ истины Христовой.

Письма Лаврскаго изобилуютъ свѣдѣніями о немъ:

«О. Феодоръ послѣ cadaго класса возбуждаетъ о себѣ большіе толки. Вотъ что я выбралъ общаго изъ разныхъ отзывовъ о немъ: онъ поэтъ, чувство у него преобладаетъ надъ разсудкомъ; и потому студенты очень много изъ его словъ не могутъ принять за истину; но онъ говоритъ съ такимъ жаромъ, съ такимъ глубокимъ внутреннимъ убѣжденіемъ, что, пока онъ говоритъ, съ нимъ нельзя не согласиться; притомъ, онъ — прекрасный діалектикъ, но самый способъ его посылокъ и заключеній совершенно своеобразенъ; на все у него свой, чисто субъективный взглядъ... Вотъ его слова «батюшка вы мой»! да ужъ вы не сомнѣвайтесь! Ужъ Богъ то есть безконечная любовь; ужъ то самое, что Онъ показываетъ, что Онъ есть любовь. Иначе, прежде троиченъ сотворенія міра, чѣмъ бы обнаружилась Его то любовь, и вотъ Онъ, такъ сказать, раздѣлился, чтобы любовь то эта обнаружилась».

Черезъ годъ послѣ появленія архимандрита Фео

дора въ Казанской академіи на него возлагають, сверхъ его профессорскихъ обязанностей, обязанности инспектора.

Въ то время ректоромъ академіи былъ архимандритъ Агаѳангелъ (въ мірѣ Алексѣй Соловьевъ), бывшій воспитанникъ Московской академіи (впоследствии ея профессоръ), человѣкъ властный и энергичный. По учебной части, ректорство его ознаменовалось открытіемъ миссіонерскихъ отдѣленій и имъ же былъ основанъ періодическій журналъ при академіи — Православный Собесѣдникъ. Агаѳангелъ не былъ настоящимъ ученымъ, но науку любилъ и умѣлъ распоряжаться трудами ученыхъ силъ, какими располагала академія; кромѣ того, онъ былъ ревностнымъ собирателемъ книгъ, преимущественно касающихся раскола. — Въ дѣлѣ воспитанія онъ не входилъ въ детали, но зорко слѣдилъ за внѣшней презентабельностью академіи — любилъ видѣть опрятныхъ студентовъ. Въ его ректорство студенчество значительно измѣнилось не только внѣшне, но и внутренне — почти вовсе устранились грубыя наклонности стараго бурсачества. Въ дѣлѣ воспитанія не мало было достигнуто и предшественникомъ о. Феодора по инспекціи, архимандритомъ Серафимомъ, человѣкомъ умнымъ и чуткимъ. Недѣлая уступокъ въ обычныхъ требованіяхъ дисциплины, онъ умѣлъ доказать студентамъ практическое, жизненное значеніе этихъ требованій дисциплины. Въ отличіе отъ прежнихъ инспекторовъ, опиравшихся не на разумные доводы, а на принципы послушанія, начальнической власти, онъ вступалъ съ провинившимся въ длинное объясненіе, мѣтко анализировалъ его поступокъ и ясно вскрывалъ самую сущность вины передъ совѣстью виновнаго. Благодаря этому методу, онъ пользовался у студентовъ огромнымъ уваженіемъ и ослабилъ существовавшій разладъ между воспитанниками и начальниками, хотя и не иско-

ренилъ совершенно того духа формальнаго послушанія, который архимандритъ Феодоръ называлъ духомъ фарисейскимъ и законническимъ.

Всѣ усилія о. Феодора обратились на искорененіе этого невыносимаго для него духа и на замѣну его духомъ сыновняго послушанія. О. Феодоръ всегда стремился видѣть въ человѣкѣ живую икону Христа; онъ понималъ послушаніе какъ восхожденіе во Христа къ Отцу Небесному!». По его образу мыслей, пишетъ Лаврскій, всякое послушаніе должно быть оказываемо не человѣку, но непосредственно Отцу Небесному, Который Самъ поставляетъ насъ въ то или другое положеніе и воля Котораго выражается во всякомъ приказываніи начальства, хотя бы иногда очевиднымъ казалось при этомъ дѣйствиіи вліяніе страстей и человѣческаго произвола».

Первое время о. Феодоръ оставляетъ себѣ лишь воспитательную часть и вовсе отказывается отъ наблюденія за формальной дисциплиной, поручивъ это неблагодарное занятіе своему помощнику, о. Веніамину, но между инспекторомъ и его помощникомъ скоро образовался разладъ, т. к. о. Феодоръ дѣлалъ всяческія послабленія, наперекоръ о. Веніамину. О. Веніаминъ не выдержалъ и черезъ годъ ушелъ. Тогда архимандритъ Феодоръ вынужденъ былъ заняться и формальной частью, но попрежнему не обращалъ на нее особаго вниманія, полагаясь на добросовѣстность студентовъ. Зато онъ неустанно занятъ ихъ нравственнымъ перевоспитаніемъ. Имъ, напримѣръ, вмѣнялось въ обязанность произносить во время поста проповѣди; характеренъ и выборъ темъ и ихъ трактовка: такъ темой берется текстъ — «Богъ рекій изъ тьмы свѣту возсіати, иже возсія въ сердцахъ нашихъ къ просвѣщенію разума славы Божія о Лицѣ Іисусъ Христовѣ», или, еще, о каждомъ изъ семи таинствъ. Лаврскому изъ

этихъ проповѣдей досталась проповѣдь о таинствѣ Причащенія. Архимандритъ Θεодоръ настаивалъ, «чтобы проповѣдникъ поставилъ себя въ такое расположеніе духа, чтобы проповѣдь служила назиданіемъ не только для другихъ, но и для него самого»; что касается «назиданія другихъ», о. Θεодоръ «показывалъ особыя нужды нашего времени, къ которымъ должны быть направляемы рѣчи проповѣдника». Проповѣди эти писались при дѣятельномъ участіи самого о. Θεодора, который терпѣливо и настойчиво внушалъ студентамъ свои мысли, имъ не сразу доступныя. Въ результатѣ перваго опыта съ Лаврскимъ, этотъ пишетъ: «о. Θεодоръ остался очень доволенъ моею проповѣдью; по крайней мѣрѣ онъ видѣлъ въ ней покорность ума — искреннее желаніе усвоить его идеи, а ему только этого и нужно, онъ это именно и желаетъ. Потому что, замѣчая во мнѣ готовность къ пріятію его направленія, онъ каждый разъ почти оканчиваетъ свою бесѣду общими увѣщаніями — «вникать въ духъ и силу всего, все основывать на Христѣ и все приводить къ Нему», показываетъ необходимость этого въ наше время».

Лаврскій вѣрно понялъ гармоничный духовный обликъ о. Феодора — «жизнь и наука, ученіе Христово, вѣра христіанская, которую всѣ мы себѣ приписываемъ, и — поведеніе, поступки въ тѣхъ или другихъ обстоятельствахъ, — составляютъ для него одно, — связаны неразрывно. Оттого, у него не можетъ наука, преподаваніе итти своимъ порядкомъ по программѣ учебника, — такъ, чтобы мысли и чувства, занимающія его душу, не претворялись, не восходили въ тѣ отдѣлы науки, которыми онъ занимается въ классѣ, какъ вообще у него нѣтъ дѣлъ маловажныхъ, но всякое дѣло онъ дѣлаетъ, какъ дѣло Божіе — такъ въ особенности дѣла по инспекціи имѣютъ

для него самый живой, сердечный интерес». Въ иномъ письмѣ Лаврскій такъ формулируетъ свою мысль: «кажется, и для ученія, и для всей жизни о. Феодора можно выбрать эпиграфомъ *живу не къ тому же азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ* — онъ все видитъ во Христѣ, объясняетъ черезъ Христа, — все относитъ ко Христу — и въ мірѣ и въ дѣйствіяхъ христіанина».

По характеристикѣ Лаврскаго, архимандритъ Феодоръ — человѣкъ движимый огромнымъ религіознымъ вдохновеніемъ, всецѣло проникающимъ его міросозерцаніе. Его ученіе — ученіе о жизни во Христѣ, а жизнь — неустанная проповѣдь ученія и неустанное исканіе въ мірѣ Христовой истины. Ему органически чуждъ идеализмъ, который онъ именуетъ «грѣхомъ горделиваго презрѣнія къ воспринятой Господомъ насъ ради человѣческой тѣлесности». Онъ какъ бы ощущаетъ живое присутствіе Христа въ мірѣ и всюду ищетъ сознательное или безсознательное воплощеніе «идеи Христовой», такъ какъ «и у вѣры и у знанія источникъ одинъ — Свѣтъ Христовъ»; христіане должны сознавать это, — иначе они обрекаютъ себя на блужданіе во тьмѣ. Лаврскій передаетъ интересное автобіографическое свидѣтельство арх. Феодора: «Я вамъ скажу собственный опытъ, говорилъ онъ, когда я слушалъ науки, я все — какъ то по инстинкту, — прилагалъ ко Христу; ну и пока еще слушаешь, такъ это — такъ неясно, темно; а какъ ужъ всю то науку узнаешь, такъ тутъ и увидишь, что нужно принять, что — откинуть; такъ она и перейдетъ на это новое основаніе, — на Христа». Онъ старается показать, что единственное подлинное основаніе и науки, и жизни — Христосъ; многіе не сознаютъ этого, хотя они и не противъ Христа, и блуждаютъ во тьмѣ, враги же Христовы — тѣ, которые полагаютъ иныя начала жизни кромѣ

Христа, они — идолопоклонники, — язычники, духъ языческій силенъ въ современности; съ нимъ то съ безсознательностью человѣческой борется о. Ѳеодоръ; самъ ощущая живое присутствіе Христовой благодати въ мірѣ, онъ хочетъ, чтобы и всѣ люди ощутили ее и непрестанно, во всѣхъ мелочахъ житейскихъ, всею жизнью своею были на службѣ Божіей. «Онъ не разрываетъ, пишетъ Лаврскій, жизни духовной съ жизнью міра и свѣта, но въ самыхъ житейскихъ дѣлахъ указываетъ возможность постоянно быть на службѣ Божіей, какъ передъ Богомъ, такъ что принимать какого-нибудь скучнаго гостя, или припасать для другихъ — испить и покушать — выходитъ одно и то же, что молиться или заниматься богомыслиемъ. По его мысли, все, даже до послѣдняго приличія, до обычнаго безсмысленнаго вопроса о здоровьи, должно быть основано на Христѣ».

Онъ пріобрѣтаетъ огромное вліяніе на тѣхъ, кому онъ умѣетъ сообщить свое духовное горѣніе, — кто вѣрой своей пріобщается того же источника, что и онъ:

«Слово его живо и дѣйствительно, пишетъ Лаврскій, великая милость Божія, что я попалъ подъ его руководство; я именно смотрю на него, какъ на своего авву, который умѣетъ разъяснить «помыслы», который иногда разоблачить для тебя такія сокровеннѣйшія тайны твоей души, которыхъ ты и не подозрѣвалъ въ себѣ»... Но Лаврскій принадлежитъ къ немногимъ избраннымъ. Если о. Ѳеодору и удалось на всю жизнь повліять на нѣкоторыхъ — Лаврскаго, Павлова и другихъ, переродить все ихъ міросозерцаніе, то въ общемъ его воспитательный опытъ въ Казанской академіи былъ неудачнымъ: большинство студентовъ не понимаетъ его и лишь пользуется тѣмъ, что онъ ослабилъ дисциплину, стремясь замѣнить ее сыновнимъ послушаніемъ. Архимандритъ Ѳеодоръ

мучался, сознавая «безчувствіе» большинства: онъ переживалъ всякій проступокъ какъ ударъ, наносимый Христовой истинѣ, до того болѣзненно, что буквально заболѣвалъ и вынужденъ былъ лежать въ постели. За тѣ четыре года, что онъ провелъ въ Казанской академіи онъ неоднократно просилъ объ увольненіи, но правленіе академіи его неизмѣнно оставляло. Наконецъ, въ 1858 году, у него возникаютъ тренія съ ректоромъ Іоанномъ, смѣнившемъ перемѣщеннаго Агаѳангела. Іоаннъ былъ воспитанникомъ Московской академіи, специалистъ каноники; человѣкъ замкнутый, недоступный, дѣйствовавшій деспотически, — типичный представитель духа законническаго. Архимандрита Θεодора онъ считалъ чуть ли не юродивымъ, глумился надъ нимъ, отмѣнялъ его распоряженія. О. Θεодоръ вновь подалъ прошеніе объ увольненіи и на этотъ разъ былъ удовлетворенъ: его назначаютъ въ комитетъ духовной цензуры въ Петербургъ.

Переселившись въ Петербургъ, онъ продолжаетъ интересоваться жизнью академіи: «какъ пріятно мнѣ узнать, пишетъ онъ Лаврскому, что у васъ между начальниками и наставниками, по добротѣ и благоразумію вашего о. Ректора — водворяется доброе братство. Берегите его въ Господѣ. Ничего, кажется, нѣтъ благоразумнѣе этого для учебныхъ заведеній. Есть ли для дѣтей приличныя, но не стѣснительныя, гимнастическія упражненія и игры»? Онъ завязываетъ также переписку съ друзьями, которыхъ пріобрѣлъ въ бытность свою въ Казани, справляется у нихъ о многочисленныхъ своихъ знакомыхъ, входитъ во всѣ мелочи ихъ жизни.

Среди казанскаго общества было нѣсколько семей, у которыхъ о. Θεодоръ былъ особенно чтимъ; въ ихъ мирномъ кругу онъ любилъ проводить долгіе часы, проповѣдуя, наставляя, по

обыкновенію своему, — неустанно «священнодѣйствуя благовѣствованіе». Среди казанцевъ, какъ и среди студентовъ, ему удалось найти нѣсколькихъ «истинныхъ присныхъ» — В. В. Любимову, сестру ея — Загорскую, гувернантку въ домѣ ея — А. И. Дубровину и другихъ, — кружокъ, который онъ называетъ «нашимъ монастыремъ». Лаврскій даетъ интересную характеристику Загорской «... она цѣлые десятки лѣтъ до глубокой старости, провела жизнь, почти не вставая со своего кожаного кресла у окна. Лѣтописи казанскаго бомонда не сохранили въ памяти современниковъ, что за крушеніе духа привело къ такому своеобразному отреченію отъ міра эту молодую, здоровую, красивую, богатую наслѣдницу отцовскаго имѣнія и капитала; извѣстенъ только фактъ: какъ однажды она надѣла черное платье, закрутила свои роскошные черные волосы въ одинъ кокъ — вмѣсто плетенія косъ, усѣлась въ кресло, и просидѣла всю жизнь — созерцательницей и критикомъ жизни, не принимая въ ней лично активнаго участія; она жила для своихъ крестьянъ, для своей многочисленной дворни, для своихъ приживальщицъ, для своихъ пансіонеровъ, получавшихъ ежемѣсячныя выдачи и по праздникамъ имѣющихъ, каждый и каждая, свое мѣсто за обѣденнымъ столомъ своей патронессы. Въ средѣ этой дворни никогда не переводились дѣти; они вырастали, воспитывались, обучались болѣе или менѣе, выдавались за-мужъ и давали новыя поколѣнія дѣтей».

Въ письмахъ своимъ казанскимъ друзьямъ архимандритъ Θεодоръ продолжаетъ «священнодѣйствовать благовѣстованіе», наставляя въ жизни во Христѣ. «Унывать не отъ чего, пишетъ онъ напримѣръ, Любимовой, привлекайте къ вашей подругѣ благодать Христову, вѣрою въ Него, пріявшаго наши недуги, и благодатною къ Не-

му за это любовью; и вліяніе благодати усладить и облегчить больную».

Въ порядкѣ назиданія, онъ высказываетъ рядъ основныхъ мыслей своего ученія. Кромѣ того, письма эти, обрывающіяся лишь со смертью его, являются драгоцѣннымъ біографическимъ матеріаломъ, позволяющимъ уяснить себѣ внутреннюю логику внѣшне катастрофическаго жизненнаго пути Бухарева.

Петербургскій комитетъ духовной цензуры, куда назначается о. Ѳеодоръ въ 1858 году, было учрежденіе, подвѣдомственное Св. Синоду и состоящее исключительно изъ духовныхъ лицъ, цензуровавшихъ «всѣ сочиненія, относящіяся къ основаніямъ христіанской вѣры или религіи вообще» — къ которымъ относятся и сочиненія философскія и историческія — обязаннаго запрещать сочиненія, погрѣшающія «недостатками въ основательности мыслей, чистотѣ христіанскихъ чувствъ, добротѣ слога, ясности и правильности изложенія» (Уставъ 1828 года).

Петербургъ нравится о. Ѳеодору. Въ немъ онъ видитъ сочетаніе востока и запада, православія и западной культуры. Слабое здоровье его улучшается — работа, чисто кабинетная, его не утомляетъ. Онъ завязываетъ знакомства. «Есть мѣста и люди, пишетъ онъ Любимовой, куда я могу и выѣхать къ полному утѣшенію и успокоенію моего духа. Разумѣется, что такихъ избранныхъ людей и мѣстъ не много у меня и здѣсь, — но они есть и между свѣтскими и между духовными: все это точно такъ же, какъ было со мною и въ Казани». Но избранныхъ не много — и въ письмахъ начинаютъ преобладать жалобы на «безотрадное состояніе внутренняго сиротскаго одиночества и недовѣрія рѣшительно ко всѣмъ». «Люди рады бывають, пишетъ онъ Лаврскому, когда вашею вѣрою возбуждаются въ нихъ живыя дви-

женія дарованной имъ черезъ таинства — Божьей благодати, а не знаютъ того, какое напряженіе вѣры и любви требуется иногда для такого воззрѣнія на таинственно вселившагося въ нихъ Христа, чтобы на это Самъ Онъ, въ этихъ же людяхъ, отвѣтилъ вамъ Своимъ благодатнымъ воззрѣніемъ: при всемъ томъ попробуйте потребовать отъ нихъ нѣкоторой жертвы, не самоотверженія, а только прочнаго и сознательнаго соотвѣтствія, — такъ сейчасъ же покажутъ вамъ кулакъ или оборотятся къ вамъ спиной»...

И въ Петербургѣ, какъ и въ Казани, онъ понять только тѣми, кому доступенъ глаголъ вѣры въ общеніи благодати Христовой. Большинство же отказывается его понимать; мало того, проповѣдь его возбуждаетъ враждебные толки, кажется соблазнительнымъ новшествомъ. «Меня же нынѣ уже печатно трактуютъ какъ челоуѣка, почти враждебнаго православнымъ, пишетъ онъ вскорѣ. Грустно мнѣ собственно *нравственное одиночество*, въ которомъ мнѣ почти никто не хочетъ подать руки искренняго или отчетливаго сочувствія. Начальство, сколько мнѣ извѣстно, стоитъ за моихъ противниковъ, а не за меня»... По его словамъ духъ недовѣрія къ людямъ и духъ строптивости начинаетъ мучить его. Въ этомъ же письмѣ (къ Лаврскому), онъ сообщаетъ о начатіи печатанія своего труда объ Апокалипсисѣ и проситъ Лаврскаго, чтобы тотъ попросилъ своего отца, священника, помолиться, при служеніи Литургіи, о благословеніи Божіемъ на это печатаніе. Въ это время архимандритъ Θεодоръ сталкивается съ направленіемъ, рѣзко противоположнымъ его ученію.

Русская общественная мысль эпохи реформъ Александра II-го была охвачена паѳосомъ «переоцѣнки цѣнностей», критеріемъ которой, въ большинствѣ случаевъ, являлась западная идея про-

гресса. Русское православіе, привыкшее держать себя въ сторонѣ отъ свѣтской науки — да не возглаголють уста проповѣдника ни дѣль, ни пустыхъ мнѣній человѣческихъ — было застигнуто врасплохъ наплывомъ новыхъ отрицательныхъ ученій. Представители православной іерархіи не стремились дать разрѣшеніе антиноміи двухъ градовъ и либерально-западническая часть общественнаго мнѣнія пріучилась смотрѣть на православіе, какъ на явленіе міру враждебное. Другая часть, къ которой принадлежали и славянофилы, стала, напротивъ, наперекоръ консерватизму, искать рѣшенія поставленныхъ современностью вопросовъ именно въ православіи. Это направленіе было представлено и въ рядѣ духовныхъ журналовъ, большинство которыхъ начало издаваться съ 1860 года: Православное Обозрѣніе, Странникъ, Душеполезное Чтеніе, Духъ Христіанина, Духовный Вѣстникъ. Столкновение произошло на православной почвѣ, между духомъ консервативнымъ и направленіемъ, стремящимся связать современность съ православіемъ.

Въ 1861 году оберъ-прокуроръ Синода, гр. А. П. Толстой, въ письмахъ къ Митрополиту Филарету, выражаетъ недовольствіе, что «въ новыхъ духовныхъ журналахъ проявляется излишняя уступчивость и какъ бы угодливая снисходительность въ отношеніи къ философскимъ воззрѣніямъ и требованіямъ міра» и что цензурные комитеты дѣйствуютъ слишкомъ слабо.

Консервативное направленіе получило свое выраженіе въ «Домашней Бесѣдѣ», основанной въ 1858 году В. И. Аскоченскимъ, бывшимъ профессоромъ Кіевской Духовной Академіи по кафедрѣ патрологіи, авторомъ исторіи Кіева и Кіевской Академіи. Розановъ назвалъ его дикимъ осломъ, топтавшимся въ оградѣ церковной. Тонъ его полемики былъ крайне безцеремоннымъ — онъ

не останавливался ни передъ недобросовѣстнымъ искаженіемъ словъ противника, ни передъ преувеличеніями, софизмами, даже клеветой; его ругательства, обидныя выходки и балаганныя насмѣшки переплетались съ благочестивыми сѣтованіями и цитатами изъ Св. Писанія. Со всей своей рѣзкостью онъ обрушился на «изгарь» — космополитизмъ, матерьялизмъ, нигилизмъ, блудныя черты модной женской эмансипаціи, безнравственность искусства и литературы, при чемъ досталось и Пирогову за его педагогическія идеи, и Буслаеву съ Костамаровымъ за ихъ непониманіе православія и доблестей древней Руси, наконецъ, Пушкину, Григоровичу и Тургеневу за отсутствіе у нихъ народности, религіозности и порнографическія замашки. Особенно же досталось Бѣлинскому и современнымъ журнальнымъ дѣятелямъ — Чернышевскому и Добролюбову.

Задѣтая пресса ополчилась на Аскоченскаго съ негодованіемъ, какъ на ретрограда и лицемеръ, но этимъ только сильнѣе раззадорила его. Его поддерживали тѣ, кто видѣлъ въ «Домашней Бесѣдѣ» единственный духовный журналъ, смѣло выступившій противъ разрушительныхъ модныхъ вліяній матерьялизма и нигилизма. Благоволили ему и митрополиты Исидоръ и Григорій.

Послѣ свѣтскихъ писателей Аскоченскій добрался и до духовной литературы «либеральнаго» направленія и первымъ обрушился на о. Феодора, тогда выпустившаго свою книгу «Православіе въ отношеніи къ современности». Аскоченскій былъ знакомъ о. Феодору — «Домашняя Бесѣда» постоянно печаталась подъ цензурой послѣдняго. Религіозный формализмъ и злорадная безпощадность ко всему мірскому безъ разбора Аскоченскаго, столь противоположныя міросозерцанію о. Феодора заставили послѣдняго сперва поправлять статьи «Бесѣды», а иногда и запрещать

ихъ вовсе. Разсерженный этимъ Аскоченскій подалъ протестъ въ Конференцію Петербургской Академіи до того оскорбительный для о. Феодора, что конференція послала о. Феодору копию съ этого протеста, дабы онъ могъ начать искъ за оскорбленіе чести — но онъ, какъ слѣдовало ожидать отъ него, оставилъ дѣло безъ вниманія; мало того, по выходѣ въ свѣтъ своей книги о Православіи, счелъ нужнымъ подарить одинъ ея экземпляръ Аскоченскому и давалъ читать ему корректурный текстъ печатавшихся Трехъ писемъ Гоголю и нѣсколько главъ своей рукописи толкованія на Апокалипсисъ.

Полемика по поводу книги «Православіе въ отношеніи къ современности» началась съ отповѣди Аскоченскаго автору рецензіи книги, А. И. Хитрово; Аскоченскій сравнивалъ о. Феодора (впрочемъ, не называя его) съ христіаниномъ, который среди аплодирующихъ язычниковъ возлагаетъ огонь на алтарь богу чужому, и утверждалъ, что, вообще, «человѣкъ ратующій за православіе и протягивающій руку современной цивилизаціи — трусъ, ренегатъ и измѣнникъ». О. Феодоръ возмутился, отобралъ у Аскоченскаго всѣ свои рукописи и корректуры и написалъ двѣ отвѣтныхъ статьи въ «Сынѣ Отечества.» Но онъ не умѣлъ полемизировать; своимъ выступленіемъ онъ вызвалъ только бурные выпады противника, который, немедленно сказавъ его основную мысль, сталъ обвинять его въ стремленіи подладить православіе къ современности.

Вскорѣ полемика перешла и на духовные журналы, враждебные духу Аскоченскаго. Вышелъ даже инцидентъ, такъ какъ «Домашняя Бесѣда» обвинила въ неправославіи прот.Сергіевскаго, редактора «Православнаго Обозрѣнія», за его проповѣдь, которая оказалась простымъ распространеніемъ слова Св. Кирилла Іерусалимскаго. Обез-

покоилась высшая церковная іерархія. Но виновникомъ всего сказался о. Ѳеодоръ и Филаретъ Московскій пишетъ оберъ-прокурору Синода, гр. Толстому, что Петербургская духовная цензура не должна была пропускать книги о. Ѳеодора, хотя «онъ (Ѳеодоръ) говорить неправославно не потому, что думаетъ еретически, а потому, что думаетъ и говорить безтолково». Въ письмѣ же Митрополиту Исидору Петербургскому онъ указываетъ на недопустимость тона «Домашней Бесѣды» и на то, что петербургская цензура пропускаетъ клевету на архимандрита Ѳеодора, «о которомъ не можетъ не знать, что нравственность его не подвергалась ни малѣйшему сомнѣнію». Но большинство іерархіи было на сторонѣ не о. Ѳеодора, а Аскоченскаго. Послѣдній опасался лишь отношенія къ себѣ Митрополита Филарета, но тотъ, въ бытность Аскоченскаго въ Москвѣ, принялъ его весьма ласково, подарилъ икону и 100 рублей.

Претерпѣлъ болѣе всего архимандритъ Ѳеодоръ, который въ началѣ 1861 года вынужденъ былъ оставить свою должность цензора. Онъ уѣзжаетъ въ Переславскій Никитскій монастырь и поступаетъ въ число его братіи. Онъ очень любилъ этотъ монастырь, расположенный у Переславскаго озера, среди синѣющей дали лѣсовъ и неоднократно гостилъ тамъ, еще въ бытность свою въ Московской академіи, удаляясь туда для своихъ работъ. Духовные журналы отказались печатать его статьи, такъ что ему пришлось издавать отдѣльныя книги и брошюры. Лишь въ 1862 году ему удалось пристроиться къ «Духовному Вѣстнику», гдѣ онъ напечаталъ нѣсколько изслѣдованій о книгахъ Ветхаго Завѣта.

Въ началѣ 1862 года другъ о. Ѳеодора, А. А. Лебедевъ, выпустилъ книгу съ защитой его ученія противъ критики Аскоченскаго. Въ книгѣ

этой вопросъ былъ впервые поставленъ по существу, на почвѣ догматической. «Господь Спаситель, писалъ Лебедевъ, для того между прочимъ и приходилъ на землю, чтобы поставить насъ въ должное отношеніе къ міру, возвести насъ въ прежнее владычественное отношеніе къ міру и съ самаго міра снять осужденіе для будущаго преоброзованія его въ жилище чадъ славы». Въ связи съ этимъ онъ доказывалъ оправданность отношенія архимандрита Θεодора къ культурѣ и ставилъ вопросъ, «можно ли устроить культуру на основахъ христіанскихъ». Книга Лебедева не получила большого распространенія, но все же встрѣтила сочувственные отзывы нѣкоторыхъ журналовъ. Аскоченскій на нее по существу не отвѣтилъ, а старался отдѣлаться обычными выходками и софизмами. Самъ о. Θεодоръ пересталъ обращать вниманіе на статьи Бесѣды и писалъ Лебедеву объ Аскоченскомъ: «Если я еще что «нибудъ значу для Васъ, покорнѣйше прошу Васъ не обращать на его наглости вниманія ни малѣйшаго, а для этого и вовсе не читать его. Довольно уже для него сдѣлано. Если еще есть у него какая» нибудъ любовь къ истинѣ и правдѣ, то, по крайней мѣрѣ, онъ ожесточенно считаетъ ложное воззрѣніе за святую истину подъ ложнымъ воззрѣніемъ я разумѣю, конечно, только то, что есть у него лживаго, не касаясь всего прочаго. Это вѣдь слѣпота духа; слѣпому вѣдь не растолкуете вы ни одного цвѣта или вида свѣта».

Но Аскоченскій не считалъ нужнымъ оставить о. Θεодора въ покоѣ. Еще въ 1861 году архимандритъ Θεодоръ предпринялъ изданіе своего многолѣтняго и обширнаго труда по толкованію Апокалипсиса, который онъ началъ еще въ Московской академіи и о которомъ въ свое время благосклонно отзывался Митрополитъ Фила-

реть, хотя и не благославилъ на печатаніе. Въ Петербургѣ о. Феодору удалось провести свое сочиненіе черезъ духовную цензуру и запродать его для изданія. Нѣсколько листовъ уже было отпечатано, когда объ этомъ узналъ Аскоченскій и поспѣшилъ донести митрополиту Исидору, сильно предубѣжденному противъ о. Феодора. По предложенію Митрополита, Св. Синодъ затребоvalъ себѣ на разсмотрѣніе рукопись и уже напечатанные листы. По прошествіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ, въ февралѣ 1862 года, Синодъ сочиненіе запретилъ и приказалъ сдать его на храненіе въ Синодскій архивъ.

Это сильно поразило архимандрита Феодора и, когда онъ убѣдился, что дѣло непоправимо, онъ рѣшается подать просьбу о разстриженіи. Объ этомъ онъ кратко пишетъ А. И. Дубровиной: «мой трудъ многихъ лѣтъ — истолкованіе Апокалипсиса — уже одобренный цензурой, запрещенъ Синодомъ. И это повело меня къ рѣшимости выйти изъ монашескихъ моихъ отношеній къ начальству: я подалъ просьбу о разстриженіи. Больше мнѣ нечѣмъ, по моимъ воззрѣніямъ, выразить ревности моей за слово Божіе. Пусть и меня бросаютъ, коли дѣло Божіей истины бросили. Но это я говорю не въ смыслѣ вражды».

Его друзья встревожились, узнавъ объ его намѣреніи снять санъ. Въ Москвѣ помнили, что онъ и раньше высказывалъ такое намѣреніе, послѣ выговора, сдѣланнаго ему митрополитомъ Филаретомъ за письма къ Гоголю; бывший его сослуживецъ по Московской Академіи, А. В. Горскій, написалъ ему увѣщаніе. Самъ Митрополитъ Филаретъ поручилъ своему викарію, Леониду, убѣдить его, что надобно съ благодушіемъ переносить испытаніе и дорожить дарованной ему благодатью священства, что толкованіе Апокалипсиса равно не можетъ быть напечатано и въ свѣт-

скомъ изданіи. Наконецъ, о. Лебедевъ указывалъ ему на лишенія и бѣдствія, предстоящія ему въ новомъ безправномъ положеніи.

Но о. Θεодоръ стоялъ на своемъ. Онъ считалъ толкованіе Апокалипсиса трудомъ своей жизни, которымъ онъ долженъ былъ сказать міру новое слово, долженствующее переродить *царство міра въ царство Господа нашего и Христа его*; и по запрещеніи своего труда, онъ имъ неустанно былъ занятъ, его перерабатывалъ по сохранившимся рукописямъ и собирался печатать за границей, даже справлялся о возможности перевести его на французскій языкъ, — словомъ, придавалъ ему огромное значеніе въ дѣлѣ «священнодѣйствія благовѣствованія»; запрещеніе его Св. Синодомъ въ 1862 году было понято о. Θεодоромъ, какъ отрицаніе тогдашней іерархіей правильности всего своего міросозерцанія, всецѣло направленнаго на служеніе Богу. Онъ пишетъ Лаврскому, что по совѣсти своей не можетъ и не долженъ оставаться въ «фальшивыхъ отношеніяхъ ко монашеству», съ людьми коихъ распоряженія дышатъ невнимательностью къ дѣлу слова Божія, которые принадлежатъ неправильному, «вѣковому застарѣлому» направленію, противъ котораго онъ всю жизнь боролся.

Извѣщая своихъ друзей о своемъ рѣшеніи уйти изъ монашества онъ одновременно сообщаетъ имъ о рѣшеніи жениться — «взять руку жены — помощницы, понимающей его дѣло».

Жена Бухарева, женщина простая, дочь небогатаго помѣщика, дѣйствительно оказалась человекомъ, понимающимъ его дѣло. Чтобы выйти за него замужъ, ей пришлось преодолѣть сопротивленіе отца (матери ея не было въ живыхъ), рѣшиться вести бѣдственную и скитальческую жизнь съ человекомъ, извергнутымъ, которымъ соблазняются и котораго уже не хотятъ знать.

«Трудно ли мнѣ было?» — отвѣчаетъ она Розанову, — но мнѣ кажется, что ко всякому чувству любви, — любви настоящей, вполне приложимы слова Спасителя: «Иго бо Мое благо и бремя Мое легко есть». Я могу съ полной откровенностью сказать, что всѣ трудности проходили какъ бы мимо меня». Она всю жизнь сохранила благоговѣйную память о своемъ покойномъ мужѣ и по мѣрѣ силъ участвовала въ его «священнодѣйствіи благоговѣствованія»; такъ, при ея участіи, было издано его толкованіе Апокалипсиса (въ 1926 году).

«Мытарства» разстриженія о. Θεодора длятся нѣсколько мѣсяцевъ; сначала его «увѣщываютъ» въ Переславскомъ Никитскомъ монастырѣ, потомъ во Владимірѣ; затѣмъ слѣдуетъ консисторская процедура и Синодальное спредѣленіе о снятіи сана монашескаго и священнослужительскаго, при чемъ его лишаютъ степени доктора богословія. Въ своихъ письмахъ, повѣствующиxъ о мытарствахъ разстриженія, онъ настаиваетъ на томъ, что ему жалѣтъ паче: «потому что, пишетъ онъ, въ существѣ дѣла, я ничего не теряю, вступивъ на новый путь не иначе, какъ въ силу Того самого *Агнца Божія*, вручившаго мнѣ Себя при такихъ словахъ рукоположителя моего въ священство: «сохрани залогъ этотъ, о которомъ истязанъ будешь на страшномъ судѣ». Мучаетъ его, главнымъ образомъ, то, что онъ «въ глазахъ людей мараетъ себѣ незапятнанныя руки», что люди отворачиваются отъ него, либо «касаются жестокою моралью», — кромѣ немногихъ «истинныхъ присныхъ». За мытарствомъ разстриженія слѣдуютъ мытарства по бракосочетанію: отецъ невесты чинитъ всяческія препятствія, запрещаетъ вѣнчаться въ Нижнемъ, чѣмъ вынуждаетъ вѣнчаться въ Переславлѣ, «стоя на открытомъ предъ всѣми позорищѣ».

Когда, Бухаревъ наконецъ, возвращается въ первобытное гражданское состояніе — діаконскаго сына — и женится, Аскоченскій выводитъ заключеніе своей богословской полемики. Онъ извѣщаетъ читателей, что бывшій архимандритъ Θεодоръ «завершилъ дѣло примиренія православія съ современностью самымъ соблазнительнымъ образомъ» — сдѣлался разстригой — «таковы то, восклицаетъ онъ, плоды своеобразнаго умничанія, гордаго самомнѣнія и упорнаго противленія водительство церкви православной. Богъ поругаемъ не бываетъ». Въ дальнѣйшихъ своихъ писаніяхъ онъ еще нѣсколько разъ задѣваетъ Бухарева, сравнивая его съ Лютеромъ.

Бухареву оставалось прожить недолго. Живетъ онъ въ крайней нуждѣ, на скудные гроши, зарабатываемые писаніемъ и на помощь друзей. Однажды Митрополитъ Филаретъ прислалъ ему сто рублей; часто передвигается съ мѣста на мѣсто — живетъ то въ Ростовѣ, то въ Твери, то въ Нижнемъ. Письма его полны скорбныхъ нотъ: «житейской изворотливости, нужной въ отношеніи къ людямъ, у меня не было и нѣтъ, какъ знаете. Здоровье мое, какъ знаете, слабо и обстоятельствами послѣднихъ трехъ лѣтъ особенно истощено; съ наружной стороны я — безъ средствъ и пособій. Но болѣе всего подсѣкаетъ меня какая-то связанность, стѣсняющая у насъ доброе — если не болѣе, то по крайней мѣрѣ, не менѣе, чѣмъ худое. Послѣднее еще кое какъ умѣетъ изворотиться, а доброе, остававливаемое или сдавленное какой-нибудь неразумной силой, по большей части только терпитъ и страдаетъ». Одно время онъ добивается мѣста законоучителя въ Варшавѣ. Въ послѣдній годъ его жизни М. П. Погодинъ старается пристроить его въ новооткрытый журналъ Кошелева — Бесѣду, но онъ не сходится съ редакціей по направленію, и она не принимаетъ

его статьи о «Преступленіи и Наказаніи» Достоевскаго. Разочарованный и больной, онъ пишетъ Погодину: «Русскіе люди не находятъ необходимымъ стать своею мыслию и словомъ съ твердостью подъ начала православія, въ чемъ наша слава и всѣ надежды. Видите, опасаются испугать или, лучше сказать, сами пугаются извѣстной партіи, презирающей вѣру вообще, а православную въ особенности, а это партія по тому самому гордо поднимаетъ голову, сознавая въ себѣ силу только отъ нашего духовнаго безсилія и малодушія, дѣйствительно жалкаго. Говорятъ что надо наблюдать постепенность, дѣйствовать, исподволь. Нѣтъ, не мнѣ тутъ работать; буду лучше въ уединеніи бесѣдовать съ пророками, если Богъ дастъ и если еще проживу скольконибудь... Такъ и быть. Слава Богу за все, сказалъ, умирая отвергнутый современнымъ обществомъ, даже самъ Златоустъ».

Скончался Бухаревъ 2 апрѣля 1871 года.

(окончаніе слѣдуетъ).

А. КАРПОВЪ.

Богоборчество.

(Въ чемъ доблестъ Іакова и правота Іова).

*Я милости прошу, а не жертвы
и Боговъденія больше, нежели,
всесоужженій.*

Оссія. 6,6.

*Вотъ наступятъ дни, когда на-
шлю на землю голодъ — не го-
лодъ хлѣба, не жажду воды, но
жажду слышанія словъ Господ-
нихъ. И будутъ ходить отъ моря
до моря, скитаться отъ стѣвера
къ востоку, ища слова Господня —
и не найдутъ его...*

Амосъ. 8,11,2.

Исключительно въ юдаизмѣ, на страницахъ священной Библии, мы встрѣчаемся съ однимъ, въ высшей степени своеобразнымъ, сложнымъ и глубокимъ явленіемъ религіозной жизни — съ богоборчествомъ. Оно не повторяется ни въ какой другой религіи и до сихъ поръ остается совершенно неосвѣщеннымъ, даже незатронутымъ въ богословской литературѣ. Первымъ выразителемъ этой идеи явился патріархъ Іаковъ. По Библии Богъ возлюбилъ Іакова больше, чѣмъ Авраама и Исаака, больше чѣмъ остальныхъ чадъ своихъ. Но чѣмъ

именно онъ такъ рѣзко выдѣлился изъ ряда еврейскихъ патріарховъ? Онъ былъ единственнымъ, который дерзнулъ бороться съ Богомъ, притомъ въ тѣ времена, когда человѣка связывала съ Богомъ одна только безусловная покорность. Іаковъ былъ наиболѣе дерзновеннымъ въ родѣ своемъ. Вся Священная Исторія не знаетъ второго богоборца, если не считать Іова, дерзнувшаго звать Бога на судъ и тоже много взысканнаго милостями Божьими. Не этою ли именно исключительною и ни въ комъ болѣе неповторяющеюся чертою души своей многогрѣшной Іаковъ и праведный Іовъ заслужили особое и исключительное благоволеніе Божіе?

Такое предположеніе совсѣмъ не такъ нелѣпо и дико, какъ можетъ показаться съ перваго взгляда. Оно имѣетъ подъ собою серьезныя логическія основанія. Въ исторіи Іакова они не развиты и не раскрыты во всемъ ихъ объемѣ. Вся она — только первый робкій намекъ на нѣчто непонятное уму, неукладывающееся въ ходячемъ человѣческомъ пониманіи, кажущееся совершенно недопустимымъ и невѣроятнымъ. Борьба Іакова съ Богомъ происходитъ во снѣ, который, однако какъ то таинственно сплетается съ явью: поврежденіе ноги, полученное патріархомъ въ дерзновенномъ единоборствѣ, не прошло съ пробужденіемъ отъ сна, но осталось на всю жизнь въ видѣ легкой хромоты. Во снѣ можетъ привидѣться всякое несуразное — и мысль поверхностнаго читателя не особенно затрагивается этимъ рассказомъ. Но, вотъ, Іовъ вступаетъ въ діалектическое единоборство съ Богомъ уже не во снѣ, а на яву, и приводитъ весьма вѣскія логическія основанія для своихъ протестовъ. Въ его книгѣ религіозныя основы богоборчества раскрываются уже несравненно глубже и полнѣе. Замѣчательнѣе всего, что въ протестѣ своемъ и онъ неизмѣримо болѣе религіозенъ, чѣмъ его оппоненты въ ихъ поверхностномъ благочестіи.

Онъ исходитъ изъ той религіозной аксіомы, что Богъ есть верховная истина міра, творческая воля, разумъ и совѣсть Вселенной. Живой Богъ требуетъ отъ живой человѣческой души непрерывнаго и правдиваго суда мысли и совѣсти надъ всѣмъ происходящимъ и надъ всѣмъ сущимъ. Но, вѣдь, гдѣ есть судъ, тамъ можетъ быть и осужденіе — хотя бы по ошибкѣ, по невѣденію, по неполнотѣ и неточности данныхъ. Низвергнутый на гноище праведникъ не ропщетъ на Бога, онъ покорно несетъ посланное ему страданіе, но понимая всѣ несчастія свои, какъ наказанія за грѣхи, и не зная за собою такого грѣха, онъ хочетъ только оправдать Божью жестокость по отношенію къ себѣ и больше, чѣмъ гнойными язвами проказы, мучается логическою невозможностью признать справедливой кару, наложенную на безвиннаго. Главнымъ источникомъ всѣхъ его терзаній была необходимость во имя истины, во имя логики отказаться отъ вросшей въ его сердце идеи абсолютной справедливости Божіей, ибо онъ зналъ и чувствовалъ, что за отрицаніемъ ея начинается уже отрицаніе самого Бога, убійственный и разлагающій душу атеизмъ.

«Зачѣмъ Ты поставилъ меня противникомъ себѣ, такъ что я сталъ самому себѣ въ тягость?» — спрашиваетъ онъ Творца. Въ мукахъ и страданіяхъ гноища въ прокаженномъ праведникѣ пробудилась спавшая мысль. Онъ начинаетъ пытливо вдумываться въ общіе порядки жизни — всюду наталкивается на возмущающіе совѣсть примѣры Богомъ попускаемой человѣческой несправедливости. Промыселъ Божій, по его словамъ, «губить непорочнаго и виноватаго». «Земля отдана въ руки печестивыхъ». «Лица судей Онъ закрываетъ. Если не Онъ, то кто же?» «Часто ли угасаетъ свѣтильникъ у беззаконныхъ и находитъ на нихъ бѣда?» «У сироты уводятъ осла, у вдовы берутъ въ залогъ вола; бѣдныхъ сталкиваютъ съ дороги; голодныхъ кормятъ коло-

сьями; всѣ униженные земли принуждены скрывать-ся». «Жнутъ они въ полѣ не своимъ и собираютъ виноградъ у нечестивца, нагіе ночуютъ безъ крова и безъ одѣяній на стужѣ, мокнути отъ горныхъ дождей и жмутся къ скалѣ». «Въ городѣ люди стонутъ и душа убиваемыхъ вопіетъ и Богъ не воспрещаетъ того».

Какъ видите, это уже цѣлый обвинительный актъ, строгая ревизія всего управленія міромъ: все осмотрѣно, взвѣшено, все признано неладнымъ. Въ общей картинѣ мірового неблагоустройства имѣются особенно мрачные пункты. Главный изъ нихъ полная безнадежность всего человѣчества передъ лицомъ смерти. «Для дерева, — разсуждаетъ Іовъ, — есть надежда, что срубленное, оно снова оживетъ и отрасли отъ него выходить не перестанутъ. А человѣкъ умираетъ и — распадается. Отошелъ — и гдѣ онъ? Лежитъ и уже не встанетъ. До скончанія неба онъ не пробудится и не воспрянетъ отъ сна своего». «Но плоть его на немъ болитъ и душа его страдаетъ». Опять таки и здѣсь Іовъ не ропщетъ, не укоряетъ, онъ только объективно рисуетъ общее положеніе вещей, общее строеніе жизни человѣческой. Съ такою же объективностью сужденія говоритъ онъ и о своей личной скорбной участи. «Нынѣ Ты изнурилъ меня. Ты разрушилъ всю семью мою. Дни мои прошли. Думы мои, достояніе сердца моего, разбиты». «Вотъ Онъ убиваетъ меня», «а они (друзья-утѣшители), — продолжаетъ Іовъ, — ночь хотятъ превратить въ день, свѣтъ хотятъ приблизить къ лицу тьмы». «Богъ ниспровергнулъ меня, я кричу: обида, — и никто не слушаетъ. Вопію — и нѣтъ суда». «Я желалъ бы только отстоять пути мои передъ лицомъ Его». «Вотъ я завелъ судебное дѣло и знаю, что буду правъ». «Лицемѣръ не поидетъ передъ лицо Его». «Живъ Богъ, лишившій меня суда, и Вседержитель, омрачившій душу мою». «Но, — заключаетъ Іовъ, — доколѣ не умру,

не уступлю непорочности моей. Долженъ ли я лгать на правду свою?»

Исторія Іова — быть можетъ самая глубокая по религіозному смыслу своему, страница Библии. Ее читаешь, какъ слова откровенія. Въ ней воочию раскрывается сокровенная связь, внутреннее единство Бога и человѣческой совѣсти, божественность человѣческаго разума. Богъ есть полная и всеобъемлющая Истина, а человѣческій Разумъ — пламенное и неискоренимое стремленіе къ Истинѣ. При едینосущности Совѣсти и Разума съ Богомъ, человѣкъ уже не можетъ отрекаться отъ Разума во имя Бога, напротивъ, онъ долженъ прійти къ Богу во имя своего Разума, хотя бы и слабаго, и колеблющагося и несовершеннаго въ нашемъ человѣческомъ ничтожествѣ, но по самой внутренней природѣ своей все же Богожаждущаго и по самой разумности своей Богопреклоненнаго.

Въ пониманіи Бога Библия становится здѣсь именно на эту точку зрѣнія. И вполнѣ справедливо: монотеизмъ тѣсно связанъ съ идеей единства и всемогущества Божія, а всемогущество логически связано съ идеей всеправедности, съ постулатомъ абсолютной гармоніи — съ Разумомъ и Справедливостью. Это — логически неразрывная цѣпь совершенствъ. Друзья и утѣшители Іова, упрекавшіе его за попытку честно и логично согласовать переживаемое личное несчастье и весь ходъ міровой жизни съ идеей абсолютной справедливости и Всевидящаго, Всесильнаго и Вездесущаго, обвинили его въ нечестіи и защищали Божій авторитетъ мелкой человѣческой ложью. Но какъ же оцѣниваетъ ихъ попытку Библия? Самъ Богъ посрамилъ ихъ за ихъ нечистоплотную вѣрность: Онъ не принялъ ихъ жертвы отъ нихъ самихъ, но принялъ ее только черезъ того, кого назвали они нечестивцемъ и богохульникомъ. Ихъ грѣхъ, ихъ ошибка, ихъ умственное преступленіе — въ льстивомъ умаленіи моральнаго

значенія Бога и челоуѣка, а критическое благочестіе Іова — въ стремленіи путемъ строгаго суда разума своего постичь правоту Господа. Глубоко поучительная мораль этого библейскаго разсказа показываетъ намъ, что служить Богу мы можемъ лишь не отрекаясь отъ своего собственнаго челоуѣческаго разума и своей совѣсти и Богъ, какъ разумное начало міра, существующее до насъ и внѣ насъ, вселяется въ наше сердце, внѣдряется въ нашу душу и становится абсолютнымъ выраженіемъ ея живой сущности. Изъ внѣшней, грозной и карающей силы Онъ дѣлается съ этого момента силой внутренней и направляющей: Божій приговоръ надъ рутинно-благочестивыми судьями Іова свидѣтельствуєтъ о томъ, что даже библейскій Богъ, называющій самыхъ излюбленныхъ сыновъ своихъ своими рабами, цѣнитъ въ нихъ не слѣпую рабскую покорность, а непоколебимую вѣрность той верховной Истинѣ, которая олицетворена въ Немъ. Богъ новозавѣтнаго толкованія черезъ Сына Человѣческаго безконечно приблизилъ къ Себѣ весь родъ людской и вчерашніе рабы Божіи стали Божьими чадами. Вмѣстѣ съ тѣмъ, для новаго міра высокая мораль бунтующей души Іова стала еще болѣе родной, близкой и обязательной, чѣмъ для ветхозавѣтнаго міра. Отождествленіе божественнаго съ челоуѣческимъ закрѣплено изреченіемъ: «Царствіе Божіе внутри васъ».

* * *

Драма Іова возникла, какъ случайное недоразумѣніе между челоуѣческимъ пониманіемъ и Божьимъ Промысломъ: Богъ послалъ на бѣднаго праведника всѣ несчастія, какъ испытаніе, а страдающій праведникъ и его друзья — обвинители — всѣ понимали и обсуждали іовскія злословія, какъ наказаніе за грѣхи. Это, хотя и тяжелое, но все

же преходящее недоразумѣніе окончилось для Іова вполнѣ благополучно: Богъ вернулъ ему здоровье, уваженіе друзей, удвоилъ и его богатства и его стада, и вмѣсто раздавленныхъ упавшей стѣною сыновей, далъ ему отъ новой жены вдвое больше новыхъ дѣтей, да еще и внуковъ и правнуковъ. Во власти Всемогущаго было все возмѣстить и Онъ щедро возмѣстилъ возлюбленному въ неистовствѣ своемъ боголюбцу, всѣ блага, которыхъ лишилъ его для испытанія. Іовъ принялъ удвоенныя милости Божіи съ великой благодарностью и скорбь о раздавленныхъ ради испытанія его благочестія дѣтяхъ не омрачала его радости при рожденіи новыхъ дѣтей, посланныхъ ему Богомъ. Если цѣнить дѣтей по числу ихъ, какъ возвращенныхъ Іову стада ослицъ, воловъ и верблюдовъ, то и здѣсь непоколебимый праведникъ былъ щедро взысканъ Божьею милостью. Но можемъ ли мы скрыть и отъ самихъ себя и отъ Господа, что съ нашей современной обостренно-индивидуалистической, сугубо-человѣческой точки зрѣнія, цѣнящей человѣка, и особенно ребенка, какъ безцѣнную живую личность, а не какъ единицу счета, не какъ «голову» верблюжьяго, ослинаго или человѣческаго стада, въ этой блаженной примиренности Іова есть что-то крайне несимпатичное, для богоподобнаго человѣка унижительное, и по отношенію къ его первой, для испытанія награжденнаго благочестія, цѣликомъ погубленной семьи, нѣчто почти предательское. Дѣйствительно одаренный божественнымъ разумомъ и совѣстью человѣкъ могъ ли пользоваться такимъ безразладнымъ счастьемъ на могилахъ своихъ погибшихъ для его удвоеннаго благополучія, дѣтей? Нѣтъ, онъ сказалъ бы Богу: «Ты воскресилъ мое здоровье и богатство, отнятыя отъ меня для испытанія, такъ воскреси же и моихъ дѣтей, смертью которыхъ Ты испытывалъ мою покорность. Я не могу жить и радоваться и благославлять жизнь, зная, что для про-

свѣтленія моей радости отнята жизнь у моихъ дѣтей и помня, что самая дорогія и близкія мнѣ существа безвинно гніютъ въ могилахъ. Поэтому, или верни мнѣ ихъ обратно живыми, или же возьми отъ меня и мою жизнь со всѣми Твоими благами и милостями».

Въ книгѣ Іова нѣтъ такихъ словъ и поэтому, даже не смотря на всю дерзновенность его моральныхъ протестовъ, его личность уже не можетъ казаться современному читателю такой высокой-героической и духовно цѣльной. Въ ней чувствуется несомнѣнная двойственность: съ одной стороны, такая бездонная глубина религіознаго пониманія, такая безграничная дерзновенность сужденія, а съ другой — такая рабская приниженность духа. такое низменное, почти корыстное предательство своей погибшей семьи. Насколько Іовъ религіозно высокъ и героиченъ на гноищѣ, настолько же онъ ординаренъ, духовно приниженъ и мелко эгоистиченъ въ ореолѣ взысканности божьими милостями. Неужели же мысль и душу человѣка просвѣтляеть возвышаетъ только страданіе и несчастье? Но вѣдь тогда проказа и гноище — высшее благо, которое Богъ можетъ даровать своему избраннику, ибо что можетъ быть дороже и важнѣе просвѣтленнаго пониманія жизни?

Въ двойственности Іова чувствуется скрытое внутренне противорѣчіе. Оно можетъ оказаться совершенно сглаженнымъ при одномъ предположеніи, что въ новыхъ дѣтяхъ воскресли и возвращены ему его умершія дѣти. По буквальному смыслу сказанія ему все было возвращено, все, что отъ него было взято, и «еще прибавлено столько же». «Все, значитъ, въ томъ числѣ, и умершія дѣти, ибо это, несомнѣнно, самое главное и цѣнное, что у него было. Именно они, именно тѣ самая, которыя были раздавлены неожиданно рухнувшею стѣною, а не какія нибудь другія, новыя, пришдшія вза-

мѣнѣ. Иначе на кого же легла бы въ такомъ случаѣ безвинная гибель ихъ, которая морально и религіозно еще неотложнѣе требовала ихъ восстановленія, чѣмъ всѣ хозяйственные убытки и протористоль пострадавшаго отъ Божьяго испытанія праведника: вѣдь богоподобный человѣкъ, какъ личность, незамѣнимъ буквально никѣмъ и ничѣмъ, ибо самъ въ себѣ онъ представляетъ абсолютную цѣнность. Съ религіозно-критической и философской точки зрѣнія, моральная оцѣнка личности Іова и весь смыслъ его исторіи зависятъ отъ этой подробности, которая осталась въ библейскомъ сказаніи недосказанной, т. е. отъ освѣщенія событій разсказа съ точки зрѣнія метампсихоза или возрожденія умершихъ дѣтей въ рожденныхъ послѣгноища.

Въ книгѣ Іова Священная Исторія впервые ставитъ передъ человѣческимъ разумомъ вопросъ о тайнѣ смерти и діалектически связываетъ его съ понятіемъ о Всеблагомъ, Всеправедномъ и Всемогущемъ Богѣ. Вѣдь если погубленные для испытанія отца дѣти не были возвращены къ жизни и бытію, то какъ оправдать жестокою казнью безвинныхъ и какимъ предательски-гнуснымъ должно казаться все дальнѣйшее процвѣтаніе Іова. Подъ гнетомъ личныхъ страданій онъ дошелъ до требованія міровой справедливости. Неужели же, получивъ удвоенную порцію житейскихъ благъ, онъ тотчасъ же позабылъ о ней и даже не подумалъ освѣтить съ точки зрѣнія ея непререкаемыхъ требованій трагическую судьбу своихъ малютокъ, жестоко и безсмысленно расплющенныхъ упавшею стѣною? Трудно повѣрить, чтобы такой высокій религіозный протестъ безслѣдно потонулъ въ низменно-эгоистическомъ сытомъ самоуслажденіи, въ корыстно-рабскомъ пресмыкательствѣ передъ щедро-дарующей, но облитой дѣтской кровью десни-

цей. Здѣсь чувствуется и логическая, и психологическая недосказанность.

Вопроса о смерти вообще Іовъ касается только вскользь при сравненіи человѣка съ деревомъ, о смерти же собственныхъ дѣтей упоминается съ горечью, но почти мимоходомъ, весь поглощенный гнетущимъ ощущеніемъ собственныхъ незаслуженныхъ обидъ и страданій. Быть можетъ въ ту эпоху была именно такая психологія. Но въ дальнѣйшей эволюціи человѣческой личности и религіознаго сознанія человѣка этому вопросу, несомнѣнно, суждено сыграть первенствующую роль: въ немъ человѣческое разумѣніе, такое, каково оно есть, должно рѣзко и принципиально разойтись съ Богомъ. И теперь уже смерть является самымъ острымъ вопросомъ отношеній человѣческаго Разума къ Сущему: Сущій и сущее — это Богъ и жизнь. И оба становятся одинаково непонятными передъ лицомъ смерти. Въ пониманіи современнаго европейца эта черная загадка совершенно убиваетъ гармонію реальнаго міра, уничтожаетъ самое чувство реальности жизни и всякое представленіе о направляющемъ ее Всеблагомъ и Справедливомъ Разумѣ. Кто освобождается отъ обмановъ и миражей чувственнаго міра сего, кто выходитъ изъ подъ власти почти автоматическихъ чувственныхъ инстинктовъ и иллюзій своихъ, тотъ сейчасъ же повисаетъ своею, вышибленною изъ коллеи предвзятыхъ аксіомъ мыслью, надъ темной бездною. Все минуетъ, все проходитъ, остается только одна холодная пустота безконечности:

Смотритъ взоромъ пустымъ
Вѣчность въ сонмы вѣковъ...

Ростущій въ своей сознательности человѣкъ не можетъ и жить и умирать только механически, стоя передъ во вѣки непостижимою загадкою жизни и

смерти. Но для того, чтобы разрѣшить ее, религіозная философія будущаго непременно должна расширить наше пониманіе существующаго воспріятіемъ запредѣльнаго, безтѣлеснаго, внѣфизическаго бытія, въ противномъ же случаѣ оставленный при нынѣшнихъ ресурсахъ одного лишь чувственнаго познанія человѣкъ, во имя ограниченнаго предѣлами своего чувственного пониманія Истины, осудить Всемогущаго виновника всѣхъ смертей, какъ извѣчнаго виновника всѣхъ смертей, назоветъ его Владыкою смерти и тлѣна, воспротестуетъ противъ Него всею своею ищущею Безконечности мыслью и всею своею человѣческою совѣстью, и броситъ къ престолу Его свой раздробленный черепъ. Во имя божественной Истины и Справедливости ненашедшія прозрѣнія чада проклянутъ своего Отца страшнымъ сыновьимъ проклятіемъ, отъ котораго содрогнется Вселенная и померкнутъ свѣтила небесныя, и откажутся передъ Создателемъ отъ своего тлѣннаго и безсмысленнаго, лишеннаго логической опоры, бытія, отъ механическаго продолженія жизни рода въ безконечной смѣнѣ поколѣній, отъ этого вѣковѣчнаго, темнаго, скорбнаго и безцѣльнаго пресмыкательства въ прахъ и тлѣнѣ...

Тутъ не можетъ быть компромиссовъ и полурѣшеній. Именно въ вопросѣ о смерти или начало окончательнаго разрыва между жизнью и мыслью, между человѣкомъ и Богомъ, или же путь къ полному внутреннему сліянію между ними. Для того, чтобы Создатель смертной жизни не казался бы намъ всемірнымъ убійцей, мы должны, мы обязаны во что бы то ни стало уразумѣть таинственную связь человѣческой личности съ вѣчностью, постичь тайну безсмертія, проникнуть въ тайну нашего безтѣлеснаго бытія, а постичь ее мы не въ силахъ, пока не выйдемъ изъ узкихъ рамокъ чувственного

воспріятія и чувственнаго мышленія. Непримири-
мое противорѣчіе между потребностью вѣчности и
временностью всего чувственнаго на извѣстномъ
уровнѣ развитія дѣлаетъ уже психологически не-
возможнымъ дальнѣйшее продолженіе этой вре-
менной смертной и тлѣнной жизни. Вопросъ о
смерти, впервые и только мимоходомъ поставлен-
ный брошеннымъ на гноище прокаженнымъ пра-
ведникомъ, будетъ съ каждымъ днемъ все больше
и все мучительнѣе обостряться въ сознаніи мыс-
лящаго человѣчества. Наше религіозное чувство
и сознаніе должно такъ или иначе разрѣшить его,
преодолѣть этотъ барьеръ духа. Не пройдя черезъ
него, не очутившись по ту сторону его, наша мысль
не приблизится къ Богу логикою, всѣмъ строимъ
своимъ и правдолюбіемъ своимъ останется беско-
нечно далекой отъ Него, вѣчно Ему чужой и враж-
дебной. Она не можетъ признать Его, отказавшись
отъ логики, отъ Истины, отъ себя самой, потому
что Богъ, купленный цѣною такого отступничества
и правдопредательства, уже не будетъ истиннымъ
Богомъ, который намъ нуженъ, какъ духовная и
психологическая основа физическаго бытія чело-
вѣка.

Эту горькую чашу надо испить до дна. Черезъ
муки богопроклятія черезъ огненные страданія
богоненавистничества человѣческій разумъ при-
детъ къ болѣе глубокому Богопознанію, къ болѣе
широкому міропониманію и въ новыхъ, безконечно
углубленныхъ и расширенныхъ методахъ мышле-
нія, въ мистическомъ уразумѣніи жизни и смерти,
духовно сольется съ симъ Господомъ. Именно ужа-
сомъ своей логической непостижимости загадка
смерти вырветъ человѣческое сознаніе изъ плѣна
чувственнаго міра и принудитъ насъ перейти къ
инымъ методамъ воспріятія и мышленія. Смѣлое
самоотверженное, героическое богоборчество бу-
детъ нужно для преодоленія этого послѣдняго ду-

ховнаго искуса. Изъ этого слѣдуетъ, что богоборчество, — это тяжелый и кружной путь къ истинному познанію Господа, своего рода Голгофа человѣческой мысли. Великое испытаніе духа начинается только теперь, но, прозрѣвая его неизбежность сквозь даль вѣковъ, направляющая рука уже заранѣе научаетъ насъ по исторіи Іакова и Іова, наравнѣ съ безусловнымъ послушаніемъ Богу, высоко и религіозно цѣнить также дерзостное неистовство свободной богоищущей человѣческой мысли и совѣсти, свято чтить святую неукротимость критической мысли, даже передъ лицомъ и дѣлами самого Творца.

*
* * *

Еще одна психологическая подробность, освѣщающая положеніе: Іовъ не былъ равнодушенъ къ самому себѣ, онъ еще не оторвался свободно и окрыленною мыслью отъ своей тѣлесной и духовной личности, не вышелъ изъ рамокъ индивидуальнаго самочувствія и самосознанія — полное божественное одухотвореніе человѣка, разрѣшающее мучившія Іова противорѣчія, пришло много позднѣе, съ Іисусомъ Христомъ. Поэтому великій праведникъ библейской эпохи говорилъ съ Господомъ только какъ страдающая плоть, какъ стонущій тлѣнь. Передъ подавляющими аргументами всемогущества и авторитета Божьяго (а не правоты Его) Іовъ тотчасъ же смирился и покаялся «въ прахъ и пепелъ», хотя самъ Богъ подтвердилъ его правоту передъ оппонентами. Іовъ не скрываетъ, что подавленъ страхомъ. Между тѣмъ уже самый вызовъ на судъ требуетъ безстрашія и предполагаетъ въ чемъ то нѣкоторое равенство обѣихъ тяжущихся сторонъ — ихъ уравненіе передъ Истиной и Справедливостью. Какое же можетъ быть равенство между грознымъ и угнетающимъ абсолютнымъ всемогуществомъ и трепещущей за свое благополучіе

тварью, пресмыкающеюся «въ пыли и прахѣ», заранѣе раздавленною сознаниемъ своего ничтожества? Чтобы смѣть судиться съ Богомъ, Іову надо было раньше сдѣлаться совершенно равнодушнымъ къ своимъ собственнымъ страданіямъ и радостямъ, ко всей своей судьбѣ и личности, словомъ, предварительно потерять всякій интересъ къ своей особѣ. Только полная отрѣшенность отъ самого себя могла дать ему ту независимость духа, которая нужна для дѣйствительно свободнаго и нелицепріятнаго суда надъ Богомъ. А отрѣшенность отъ себя, равнодушіе къ своимъ мукамъ и радостямъ, къ своей судьбѣ и къ своей личности — это уже психологическое выходженіе изъ границъ своей индивидуальности, полная эмансипація нашего духовнаго «Я» отъ тварнаго, физическаго, страдающаго, тѣлеснаго «я». Готовность къ вѣчному мученичеству, внутреннее сліяніе человѣка съ его высшею духовною сущностью преображаетъ его самого въ какую то космическую духовную силу. Его окончательная нераздѣленность съ идеей міровой Истины и Справедливости дѣлаетъ человѣка уже не индивидуумомъ, живущимъ въ себѣ самомъ, а высшимъ космическимъ духомъ, живущимъ уже за предѣлами своей личности.

Но Іовъ, пересчитывающій своихъ ословъ, воловъ и верблюдовъ, слишкомъ прикованный къ чувственному міру, слишкомъ чувствующій его блага, еще не дошелъ до такого вознесенія въ духовности. И въ своей скорби, и въ своей радости, и въ своемъ благочестіи, и въ своемъ протестующемъ дерзновеніи онъ еще не поднялся изъ «праха и тлѣна», изъ «персти и пепла» — поэтому и самый его протестъ остался такимъ же перстнымъ и тлѣннымъ, какъ онъ самъ. Онъ судилъ Бога безъ всесторонняго знанія всего, что было, есть и будетъ — т. е. послѣдующаго возстановленія своего благополучія — и его судъ не могъ не оказаться ошибоч-

нымъ, не могъ не быть слѣпымъ уже въ силу того простого невѣдѣнія, что всѣ его несчастья были только временнымъ испытаніемъ, а не карою. Осудивъ его за слѣпоту суда человѣческаго, Богъ въ то же время оправдалъ и превознесъ его за стремленіе къ моральному пониманію рѣшеній и произволѣній Божьихъ. Великая религіозная правота Іова въ пониманіи Бога, какъ живого разума и совѣсти Вселенной и въ неудержимомъ стремленіи къ единству, къ отождествленію съ нимъ разума и совѣсти человѣческой въ самомъ тяжёбомъ сужденіи о дѣлахъ Творца и порядкахъ творенія. Религіозная ошибка обличителей Іова въ томъ, что для оправданія Бога они отреклись отъ своего разума и совѣсти, т. е. лгали, лицепріятствовали и лицемерили въ рутинномъ благочестіи своемъ. Таковъ глубокій, въ высшей степени поучительный именно для нашихъ поколѣній внутренній смыслъ, бессмертнаго по своимъ красотамъ сказанія объ Іовѣ. Богу пріятнѣе даже ошибочное осужденіе устремленной къ Нему искренней мысли человѣческой, чѣмъ слѣпое рабство и благочестивая изоляція Его за предѣлы Разума и Совѣсти. И вполне понятно: религія, вѣдь, — это — не отторженіе человѣка отъ Бога, а воссоединеніе человѣка съ Богомъ, сліяніе въ томъ, что есть наиболѣе божественнаго и святого въ еще полуживотномъ и тварномъ, еще перстномъ и глиноземномъ человѣкѣ, — т. е. въ его Совѣсти и въ его Разумѣ. Здѣсь религіозное оправданіе, этическая основа и великое очищающее служеніе богоборчества. Вотъ въ чемъ безпримѣрная доблесть Іакова, вотъ въ чемъ глубочайшая религіозная правота Іова.

Ипполитъ Гофштеттеръ.

Провославіе и большевизмъ

Событія, происходящія въ Россіи на тринадцатый годъ ея коммунистическаго плѣна, въ какой-то плоскости можно и нужно разсматривать какъ бурное, вулканическое броженіе религіозной стихіи.

Борьба безбожія съ христіанствомъ не есть борьба только политическая, а главнымъ образомъ борьба *религіозная*.

Совѣтское безбожіе не офіціальный атеизмъ лаическаго государства, не атеистическое *міросозерцаніе*, а именно *религія*, — своеобразная, изувѣрская, изнанка самаго понятія *religio*.

Если мы вдумаемся въ тѣ злобно-насильническіе методы при помощи которыхъ безбожіе насаждается въ Россіи, въ свирѣпый истребительный фанатизмъ офіціально покровительствуемаго властью «союза безбожниковъ», то у насъ не останется сомнѣній въ томъ, что передъ нами самая подлинная *секта*, исповѣдующая *черную вѣру*, которая нынѣ объявлена, господствующей религіей С.С.С.Р.

Черная вѣра эта имѣетъ свой *катехизисъ*, свой культъ богоненавистничества и не терпитъ никакихъ проявленій богопочитанія. Антирелигіозные карнавалы, суды надъ Богомъ, процессіи около мавзолея Ленина и поклоненіе его «мощамъ», пѣсни и частушки, которымъ обучаютъ въ совѣтскихъ школахъ точно такъ же, какъ прежде обучали молитвамъ; «октябрины» и гражданскія похороны — суть ритуальныя проявленія этого культа, несомнѣнно содержащаго въ себѣ *мистико-патологическіе элементы* хлыстовскихъ радѣній.

Маленькихъ «піонеровъ» воспитываютъ какъ будущую жрецкую касту, съ дѣтства одурманивая ихъ остро дразнящими переживаніями активнаго кощунства.

Если бы совѣтская власть имѣла въ виду истребленіе «сுவѣрій» путемъ «научнаго просвѣщенія» массъ, то она не изгоняла бы изъ школъ и университетовъ тѣхъ подлинно научныхъ и философскихъ трудовъ, которые расшатываютъ и опровергаютъ основы матеріалистическаго міропониманія. И не даромъ въ Россіи теперь строго запрещены всякія публичныя дискуссіи на те-

мы объ утвержденіи и отрицаніи религіи, которыя иногда допускались въ первые годы совѣтскаго владычества; результаты этихъ дискуссій оказывались противорѣчащими видамъ большевистской пропаганды всякій разъ, когда къ участию въ преніяхъ или къ чтенію докладовъ допускались представители духовенства или просто образованные люди изъ православныхъ мірянъ.

Что совѣтская власть отнюдь не проповѣдуетъ атеизмъ путемъ свободнаго обсужденія религіозныхъ и научныхъ установокъ, а именно приказываетъ *вѣрять въ безбожіе*, насъ убѣждаетъ весь строй жизни въ С.С.С.Р.

Отмѣна религіознаго преподаванія въ школахъ есть не болѣе, какъ фикція, значущаяся только на бумагѣ. Если мы, на примѣръ, сравнимъ въ этомъ отношеніи совѣтскія школы съ французскими, то мы увидимъ, что большевики не только не упразднили самаго предмета преподаванія, а сдѣлали его основой всего обученія и воспитанія. Разница вишь въ подмѣнѣ одного предмета другимъ, или вѣрнѣе говоря въ выворачиваніи его на изнанку, въ извращеніи его идеи. Во французскихъ государственныхъ школахъ изъять законъ *Божій*, въ совѣтскихъ школахъ онъ замѣненъ *закономъ безбожія*, столь же обязательнымъ и первостепеннымъ.

И вообще С.С.С.Р. отнюдь не лаическое государство, утверждающее свободу совѣсти, а какая-то безобразная карриатура на старую самодержавную Россію до 17 октября 1905г. Въ С.С.С.Р. точно такъ же какъ въ Россіи царской, полнота гражданскихъ правъ опредѣляется вѣроисповѣдной принадлежностью даннаго лица, съ тою лишь разницею, что большевизмъ не допускаетъ отъ своей государственной религіи никакихъ отступленій. Прежде въ Россіи въ школѣ и въ арміи для всѣхъ православныхъ устанавливалось обязательное, ежегодное говѣніе. Теперь и тутъ и тамъ, для всѣхъ безъ изъятія, установлены обязательныя *безбожныя радѣнія*. Совѣтская власть не только своимъ отвѣтственнымъ работникамъ, но даже рядовымъ служащимъ, чѣмъ дальше, тѣмъ меньше, позволяетъ быть религіозно-индифферентными. Она требуетъ удостовѣренія, свидѣтельства объ исполненіи *«антирелигіозныхъ обязанностей»*, она требуетъ присутствія своихъ войскъ и своихъ школьниковъ на безбожныхъ и богохульныхъ «торжествахъ», точно такъ же какъ прежде русскій императоръ требовалъ присутствія своихъ полковъ на крещенскомъ парадѣ.

И не даромъ большевики, сорвавъ иконы со стѣнъ общественныхъ учрежденій, не оставили этихъ мѣстъ просто пустыми, а на мѣсто христіанскихъ эмблемъ назойливо выставили свой «священный знакъ» въ видѣ красной звѣзды, тѣмъ самымъ уничтожая всякій смыслъ своего лозунга — «религія — опиумъ для народа».

«Опіумомъ» оказалась не религія, не христiанская церковь, а именно *черная вѣра* большевизма. Опіумомъ одурманивъ своихъ адептовъ, она толкнула ихъ на насильственное отравленіе русскаго народа. Секта безбожниковъ всей православной Россіи объявила открытую войну. Удушливыми газами провокаціи, лжи, публичнаго богохульства, офіціально поощряемаго разврата, умственного и моральнаго гнета, повсемѣстнаго шпіонажа и кроваваго террора, верховные жрецы безбожія, держащіе въ своихъ рукахъ всю полноту государственной власти въ С.С.С.Р. пытаются лишить своихъ религіозныхъ противниковъ малѣйшей возможности сопротивленія, уничтожить въ нихъ какую бы то ни было инициативу индивидуальной и коллективной самозащиты.

Какъ же обороняются отъ этого натиска милліоны православно вѣрующихъ людей?

Каковы и тѣ средства обороны, которыя русскій народъ находилъ до сихъ поръ и можетъ найти при дальнѣйшей борьбѣ въ огромномъ арсеналѣ своего тысячелѣтняго Православія?

Нѣтъ надобности говорить о томъ, что золотой покровъ офіціальнаго «святорусскаго» благочестія перваго натиска революціи не выдержалъ. Революція обнажила въ русскомъ народѣ и непрочность вѣры и шаткость нравственныхъ основъ. Въ крови, въ насиліяхъ, въ изощренно жестокихъ глумленіяхъ явился страшный ликъ звѣря. Нужно помнить, что не партія большевиковъ, а именно народъ, масса бушевала и свирѣпствовала послѣ паденія монархіи, начиная съ военнаго фронта, и съ большихъ городовъ, гдѣ происходило гнусное по своей жестокости избіеніе офицеровъ и кончая каждымъ закоулкомъ Россіи, — всюду остервенѣлая жажда крови въ ту пору искала насыщенія, не разбирая ни правыхъ, ни виноватыхъ.

Обычное объясненіе этого жестокаго буйства *темнотой неграмотнаго* народа, мнѣ думается, не совсѣмъ удовлетворительно, если мы будемъ судить не африканскихъ дикарей-людоедовъ, а православныхъ христiанъ. Но, если даже половину всѣхъ преступленій совершенныхъ именно самимъ народомъ, отнести къ тому, что «вся страна находилась въ состояніи аффекта», то все же какая то доля пролитой крови дастъ намъ право поставить вопросъ: какъ совмѣстить съ христiанской настроенностью «народа-богоносца» не только содѣянное имъ въ началѣ революціи, въ вихрѣ ея перваго урагана, но и утвержденное потомъ зло? Ибо большевизмъ отнюдь не есть зло постороннее и чуждое русскому народу, а въ какой-то мѣрѣ органически имъ воспринятое. Пусть прививка этого зла была сдѣлана чужими руками, но организмъ сопротивленія не оказалъ, кровь русская этотъ большевизмъ въ себя настолько впитала, что революція изъ крат-

ковременнаго пароксизма превратилась въ длительный затяжной процессъ.

Чтобы понять эту совмѣстимость зла съ тысячелѣтнымъ исповѣданіемъ православной вѣры, придется ставить вопросъ, конечно не о Православіи, какъ истинномъ ученіи древней апостольской Церкви, а объ исторической установкѣ Православія у насъ въ Россіи, объ отношеніи Русской Церкви къ народу и о томъ, подъ какимъ угломъ зрѣнія народъ, воспринималъ идею православнаго христіанства, какъ преломлялась она въ его сознаніи, какъ вліяла на его внутренній духовно-нравственный міръ и какъ заставляла она русскаго человѣка оцѣнивать міръ внѣшній и опредѣлять свою въ немъ роль.

*
* * *

Не приходится оспаривать наличія въ русскомъ народѣ огромныхъ духовныхъ силъ, которыхъ никогда не поглащаетъ безъ остатка «мірская забота». Трудъ физическій или умственный; индивидуально обособленный или артельный, общественный одинаково не можетъ втянуть и вобрать въ себя цѣликомъ всего русскаго человѣка. Кто бы онъ ни былъ, мужикъ или интеллигентъ, онъ всегда носитъ въ себѣ потребность отвлеченнаго мышленія, и сообразно уровню своего духовнаго и умственнаго развитія, сообразно своей одаренности природной, стремится, помимо своего матеріальнаго мѣста въ матеріальномъ мірѣ, отыскать еще точку опоры и для своей внутренней личности. Ему необходимо имѣть «убѣжище для души», въ которомъ онъ производитъ оцѣнку всѣхъ цѣнностей со стороны ихъ отвлеченно-абсолютнаго значенія. Въ силу этого всякій русскій человѣкъ, если только онъ не утратилъ своего русскаго лица, т. е. духовно не оскудѣлъ, не обезображенъ чрезмѣрно буржуазной дѣловитостью или мелкой мѣщанской озабоченностью, непременно носитъ въ себѣ религіозную силу, стихію духовную, которая, въ зависимости отъ условій и отъ отъ момента, можетъ и не проявить себя, какъ вѣра въ Бога въ прямомъ смыслѣ этого слова, но можетъ выразиться въ «служеніи идеѣ». Если же эта духовная стихія не найдетъ себѣ примѣненія ни въ области религіозной, ни въ области идейной, то она проявится въ тоскѣ, въ такъ называемой «внутренней неудовлетворенности», столь характерной для разныхъ эпохъ русскаго «безвременья».

Отсюда и это вѣчное безпокойство русской души, мятущейся, ищущей. Мнѣ кажется нѣтъ надобности доказывать, что постоянной закваской этого внутренняго русскаго броженія были неутолимое *исканіе правды*, правды то какъ вѣч-

ной истины, то какъ высшей справедливости или, наконецъ, какъ синтеза той и другой.

Насколько мы можемъ судить теперь, вѣрнѣе предполагать, *исканіе правды* свойственно было русскому народу и въ первые вѣка его исторіи. Въ тѣ времена, особенно до татарщины, оно шло по пути углубленія въ православную вѣру. Катастрофа татарщины, буквально попалившей русское книжное просвѣщеніе, — сорвала первые цвѣты православной культуры. Татарщина, кромѣ того, что то еще сломала или исказила въ народной душѣ. Глубоко врѣзалось въ эту душу монгольское «тавро» — если не на вѣки, то на долгіе вѣка во всякомъ случаѣ...

Догматически Православіе, конечно, сохранилось въ полной неприкосновенности и во время татарскаго ига и послѣ него. Оно явило великихъ святыхъ, но общій стиль и духъ благочестія настолько измѣнились и у народа въ массѣ и у его правителей, что сопоставляя, наприимѣръ, христіанскія воззрѣнія Владиміра Мономаха съ православнымъ образомъ мыслей любого изъ царей и князей московскаго государства иногда можно задать недоумѣнный вопросъ:

— Да одной ли они были вѣры?

Въ суровыхъ условіяхъ нашего историческаго развитія, впрочемъ, иного и не могло быть. — Народъ огрубѣлъ и одичалъ. Тяжелыми усиліями строилось огромное государство. Рубили колоссальныя бревна, складывали «срубъ».хлопотали прежде всего о прочности зданія, а объ отдѣлкѣ его не было ни времени, ни возможности подумать. Въ этомъ «срубѣ», въ этой избѣ московскаго царства, въ красномъ углу было воздвигнуто Православіе, врученное по необходимости «береженію» въ большинствѣ своемъ совершенно невѣжественнаго, а порою просто безграмотнаго духовенства. И чтобы оно не *повредилось*, московская Русь крѣпко его оковала *чиномъ* и *уставомъ*, не посягая на большее. Обрядъ и догматъ въ религіозномъ сознаніи народа уравнились въ значеніи. Форма подавила собою содержаніе.

Петербургская Имперія почти не измѣнила въ этомъ отношеніи принципамъ московской Руси съ тѣмъ лишь различіемъ, что «европейское просвѣщеніе» воздвигло надстройку надъ старымъ русскимъ «срубомъ» нѣкій бэль-этажъ, отдѣланный въ новомъ стилѣ, плохо вязавшійся съ духомъ московской брусняной избы.

Въ «бэль-этажѣ» старыя цѣнности частью совершенно утратили свое прежнее абсолютное значеніе, частью приобрѣли значеніе относительное.

Православіе перестало быть основной цѣлью бытія націи.

Оно съ одной стороны сохранялось какъ необходимый декоративный элементъ великой Имперіи, какъ традиціонная *регалія власти*, власть эту освящающая, а съ другой какъ важнѣйшая нравственная дисциплина для народныхъ массъ. Изъ «бэль-этажа» оцѣнивали въ Православіи главнымъ образомъ силу узды, силу рычага. Но утративъ цѣльность и искренность старой московской позиціи въ дѣлѣ *береженія правой вѣры*, петербургская Имперія не только отъ «береженія» не отступила, а усилила его, окончательно подчинивъ себѣ Церковь и превративъ ее изъ центрального стержня общенародной жизни въ бюрократически реорганизованное *вѣдомство*.

Вѣдомство это жило и дѣйствовало въ тягчайшихъ условіяхъ. Государственная власть, лишивъ духовенство всякой свободы церковнаго дѣланія, лишало его и всякой творческой инціативы, какъ соборной такъ и индивидуальной ограничивъ его роль въ Россіи функціями *казенныхъ требъ-отправителей*.

Если окованное Православіе Московской Руси не имѣло возможности расширить и углубить духовное развитіе народа, раскрытіемъ всей полноты подлинно-христіанскихъ идеаловъ, то официальное благочестіе Императорской Россіи объ этомъ уже совершенно не заботилось. Связавъ и поработивъ Церковь, императорское правительство запретило даже приходскія организаціи и совершенно свело на нѣтъ церковную жизнь.

Истинная вѣра и исканіе христіанскихъ идеаловъ въ силу этого порядка по-неволѣ превратились въ «частное дѣло каждаго», а официальное государственное благочестіе могло развиваться лишь въ сторону внѣшняго благолѣпія. У благолѣпія были свои приверженцы, цѣлый классъ любителей церковныхъ парадовъ и церковной пышности. И наше духовенство, въ силу цѣлаго ряда причинъ, было вынуждено считаться именно съ этой категоріей «православія», въ извѣстномъ отношеніи держать равненіе по линіи грубо-невѣжественныхъ «зиждителей лѣпоты», безвкусныхъ въ обрядовой сторонѣ церковнаго устройства, тупыхъ въ пониманіи самого существа православной вѣры. «Зиждители» и «жертвователи» давали тонъ церковной жизни въ Императорской Россіи, ставили вѣхи благочестію, ими по своему воспринятому и выражаемому

Къ этой категоріи «ревнителѣй Православія» въ императорской Россіи примыкали и люди разныхъ официальныхъ ранговъ, которые нерѣдко считали своимъ долгомъ вмѣшиваться въ церковныя дѣла и отношенія. И тѣ и другіе заслоняли собою совершенно народную толщу отъ представителей высшей русской церковной іерархіи. Нашимъ епископамъ

въ ихъ общественномъ служеніи отводилась лишь торжественно - декоративная роль. Паству свою они видѣли очень мало и то издали и не могли оказывать на нее никакого непосредственнаго вліянія.

Въ силу тѣхъ же причинъ казенной постановки Православія, образованные классы общества свою вѣру проглядѣли. Въ высшихъ кругахъ такъ называемой русской аристократіи, особенно при Александрѣ I, многимъ Православіе казалось «мужицкой вѣрой» и у однихъ появлялся вкусъ къ католичеству, вызванный тяготѣніемъ къ «европейской культурѣ»; другіе, какъ и самъ Императоръ, впадали въ чувствительно-расплывчатый мистицизмъ, порождавшій тяготѣніе къ сектантству и полное равнодушіе къ своей Церкви. Вообще же образованное наше общество *не знало* Православія, помимо его внѣшней стороны. До самаго послѣдняго времени передъ революціей оно не знало и о существованіи у насъ научно-богословскаго творчества, почти никогда не соприкасалось съ людьми исключительной одаренности и огромныхъ знаній, которые жили и работали въ Россіи, нося рясу. Въ результатъ русская интеллигенція съ невѣжественно-самоувѣреннымъ пренебреженіемъ отворачивалась отъ Церкви, не умѣя въ ней замѣтить ничего кромѣ «устарѣлыхъ и ненужныхъ обрядовъ», кромѣ ея вынужденнаго официальнаго положенія и была вполнѣ убѣждена, что «православіе и самодержавіе» по самому существу своему суть синонимы; она даже не давала себѣ труда въ нихъ разбираться и ихъ различать.

И неудивительно, что процессъ борьбы съ политическимъ и социальнымъ строемъ Императорской Россіи, руководимый и вдохновляемый нашей интеллигенціей, былъ съ самаго начала направленъ и противъ Церкви. Противоестественное сліяніе «Божія» и «Кесарева» ставило Церковь и государство въ положеніе сіамскихъ близнецовъ, и когда ударъ революціи разсѣкъ одного изъ нихъ, другой началъ истекать кровью и, быть можетъ, захирѣлъ бы отъ этого кровотоčenія, если бы внутреннія, глубоко затаенныя силы Православія не воскресили бы его къ самостоятельному и творческому бытію.

Однако идея самостоятельнаго, свободно-независимаго отъ государства и его временныхъ интересовъ бытія Церкви какъ мы видимъ теперь оказалась одинаково трудно пріемлемой и для борющихся ее враговъ и для множества ея «вѣрныхъ чадъ», особенно изъ числа зарубежныхъ русскихъ. Историческія традиціи въ данномъ случаѣ оказались сильнѣе пониманія и почитанія самой Истины церковной: соблазненная большевизмомъ часть русскаго народа убоялась, что Церковь сыграетъ роль поворотнаго социально-политическаго ры-

чага; «вѣрные» же «чада» требуютъ и до сихъ поръ, чтобы она именно такимъ рычагомъ стала, цѣликомъ пожертвовавъ дѣломъ Христовымъ для дѣла государственнаго

*
*
*

Если бы русскій народъ не имѣлъ исключительно ему прирожденнаго религіознаго склада души, вѣковой государственной плѣнъ Церкви привелъ бы постепенно всѣ классы нашего общества къ буржуазно-мѣщанскому религіозному индифферентизму Западной Европы, а самая революція развивалась бы въ иной плоскости и не носила бы въ себѣ того трагическаго пафоса борьбы за вѣру и противъ вѣры, которымъ она насыщается чѣмъ дальше тѣмъ больше.

Индифферентнымъ къ религіи русскій народъ не сдѣлался; это очевидно, но также очевидно и то, что великая нація въ моментъ революціи далеко не явила себя цѣликомъ православной. Въ Россіи, среди низшихъ классовъ общества, наряду съ частично развившимся безбожіемъ, гораздо болѣе значительно чѣмъ безбожіе, развилось и сектантство. Сектантство появилось у насъ впервые въ очень далекія времена, и интересно замѣтить, что оно всегда носило характеръ быстро-растущей эпидеміи, которая, послѣ извѣстнаго срока, почти такъ же быстро, начинала убывать, оставляя, конечно, то тутъ, то тамъ очаги заразы. Въ соблазнѣ сектантствомъ русскаго народа певенствующую роль играли два фактора: невѣжество, искажавшее пониманіе Православія, не достигавшее часто не только его богословскихъ глубинъ, но даже основъ православнаго вѣроученія и настороженная воспріимчивость русскаго религіознаго чувства и сознанія, о которой уже упоминалось выше. Интересно вспомнить здѣсь мимоходомъ о сектѣ или «ереси жидовствующихъ», которая въ XV столѣтіи появилась сначала въ Новгородѣ и Псковѣ, затѣмъ въ Москвѣ и стала распространяться и въ другихъ городахъ Россіи.

Ересь эта захватила и высшіе слои тогдашняго общества и духовенство, настолько, что Московскій Митрополитъ Зосима, возглавитель всей русской Церкви, къ ученію «жидовствующихъ» тайно примкнулъ или во всякомъ случаѣ очень ему сочувствовалъ. Она проникла и ко двору Московскаго великаго князя, причемъ самъ Іоаннъ III, горячо интересуясь недозволенной тогда астрологіей, насколько можно судить, одинъ моментъ былъ близокъ къ соблазну подъ вліяніемъ одного изъ своихъ «ближнихъ людей», Феодора Курицына, а невѣстка великаго князя и совсѣмъ соблазнилась въ ересь. Невольно спрашиваешь: какимъ образомъ тогдашніе русскіе люди, упорно нетерпимые ко всякому иновѣрцу, а тѣмъ болѣе

къ іудеямъ, въ которыхъ они во всѣ времена склонны были видѣть активныхъ распинателей Христа, могли вдругъ, именно *вдругъ*, почувствовать влеченіе къ сектѣ враждебной христіанству и явно проникнутой духомъ еврейскаго вѣроученія?

Проф. Голубинскій указываетъ въ числѣ главныхъ причинъ распространенія «ереси жидовствующихъ» на одно обстоятельство: среди тогдашнихъ православно-вѣрующихъ почему, то укоренилось убѣжденіе, что конецъ міра и страшный судъ должны наступить въ опредѣленно указанный (?) срокъ послѣ сотворенія міра. Распространители «ереси» въ первую очередь смутили именно духовныхъ лицъ ссылкой на то, что срокъ миновалъ, а конца міра не послѣдовало. И вотъ отъ того, что поколебалось совершенно пртиворѣчащее христіанскому ученію и всему смыслу Евангелія *суевѣріе*, русскіе люди отшатнулись отъ своей вѣры и ринулись въ секту, имъ чуждую, разрушающую не только ихъ вѣковыя вѣрованія, но и вѣковые устои быта...

И не того ли же порядка явленіе мы наблюдали и наблюдаемъ и пять вѣковъ спустя въ нашемъ народѣ, среди котораго *вдругъ* появились яростные безбожники, послѣ того какъ «образованные коммунисты имъ объявили, что громъ и молнія вызываются не движеніемъ по небу колесницы пророка Іліи, а дѣйствіемъ электричества?

Въ прошломъ столѣтіи сектанство приняло въ Россіи довольно широкіе размѣры. Оно разбивалось на множество толковъ, начиная отъ различныхъ выявленій хмѣльной дерзостно-соблазнительной мистики хлыстовства со всѣми его развѣтвленіями, до всевозможныхъ формъ раціоналистическаго христіанства и полухристіанства и кончая нелѣпѣйшими религіозными группировками, лишенными даже сколько-нибудь опредѣленно формулированнаго вѣроученія.

Въ русскомъ сектанствѣ можно уловить два главныхъ теченія: мистическое исканіе близости Божества и стремленіе осуществить въ земной жизни правду заповѣдей Божіихъ.

Хлыстовское погруженіе въ истерическій экстазъ радѣній — круженія, танцы, изступленные выкрики «пророчествующихъ», обожаніе «христовъ» и «богородицъ» — ничто иное, какъ буйная жажда извращенно и примитивно понимаемаго богообщенія, порывъ къ матеріализаціи невидимой благодати къ ея чувственному проявленію и ощущенію. Здѣсь нѣкая попытка прорваться изъ обыденной жизни въ горній міръ, вѣрнѣе дерзкимъ усиліемъ низвести его на землю, влить божеское въ тлѣнную человѣческую плоть и остро ощутить его сладость. Хлыстовскія радѣнія — это своеобразный грубо понятый и грубо осуществляемый «пиръ вѣры», отчаянный ду-

ховный разгуль, зачастую переходящій въ разгуль плоти. Въ хлыстовствѣ ясно проступаютъ элементы бунта, революціоннаго максимализма или большевизма въ области вѣры, не преемлющаго покаянно-молитвеннаго, смиренно-подвижнаго пути къ Богу.

Совсѣмъ инныя побужденія влекли народъ въ «штунду», въ баптизмъ, въ молоканство и родственныя имъ секты. Часто въ темной душѣ русскаго человѣка нарастала неудовлетворенность отъ сознанія несоотвѣтствія въ окружающей его жизни между *вѣрой* и *дѣлами*. Онъ склоненъ былъ приписывать удаленность дѣйствительности отъ христіанскаго идеала «неправильности» Православія и шелъ «искать правды» у сектантовъ. Это «исканіе правды» въ нѣкоторыхъ сектахъ не ограничивалось стремленіемъ къ индивидуальному нравственному совершенствованію, но охватывало иногда и соціально-экономическія проблемы, пытаясь разрѣшить ихъ согласно съ христіанскимъ ученіемъ въ предѣлахъ обособленной группы вѣрующихъ. Такъ въ тридцатыхъ годахъ прошлаго столѣтія возникла секта «общаго упованія»,*) представляющая собою строго организованную коммуну. Интересно замѣтить, что одинъ изъ организаторовъ этой секты, крестьянинъ Поповъ проявившій исключительную энергію въ дѣлѣ ея созданія, вдохновился нѣсколькими словами изъ книги Дѣяній Апостольскихъ о жизни первыхъ христіанъ. Онъ прочелъ о томъ, что «всѣ вѣрующіе были вмѣстѣ и имѣли все общее: и продолжали имѣнія и всякую собственность, и раздѣляли всѣмъ, смотря по нуждамъ каждаго... У множества увѣровавшихъ было одно сердце и одна душа: и никто ничего изъ имѣнія своего не называлъ своимъ, но все у нихъ было общее». (Дѣян. 2. — 44 -45; 4, 32). Словъ этихъ было достаточно чтобы воспламенить сердце не одного только Попова, но и его сотрудниковъ и послѣдователей: съ радостью мужики отдають свое достояніе въ распоряженіе общины, продають и покидають свои насиженные гнѣзда... Какъ ни силенъ вѣками укоренившійся въ нихъ инстинктъ собственности, развѣ онъ что-нибудь значить передъ возможностью и необходимостью исполненія заповѣдей Христовыхъ?

Вѣра, если она только горяча и активна, — безъ сомнѣнія, самый мощный двигатель не только индивидуальный и соціальный. Она можетъ быть темна, полна самыхъ нелѣпыхъ заблужденій, наконецъ, она можетъ уклониться отъ почитанія Божества въ сторону слѣпота почитанія определен-

*) Проф. Прот. Т. И. Буткевичъ «Обзоръ русскихъ сектъ». Харьковъ. 1910.

ной идеи, но для русскаго челоуѣка даже и въ этомъ случаѣ она не утрачиваетъ своей всеподчиняющей силы.

Покойный кн. Г. Н. Трубецкой передавалъ интереснѣйшій эпизодъ, котораго онъ самъ былъ свидѣтелемъ. Въ бытность его посланникомъ на Балканахъ, къ нему обратились нѣсколько русскихъ крестьянъ съ просьбой указать дорогу... въ *праведное царство*. Крестьяне эти все продали у себя въ Россіи и по чьему-то наущенію поѣхали въ «иныя православныя земли» съ твердымъ намѣреніемъ разыскать это *праведное царство* и въ немъ навсегда уже поселиться.

А въ 1836 году послѣдователи одного изъ толковъ молоканской секты, увѣренные своимъ руководителемъ въ скоромъ наступленіи второго пришествія Спасителя и Его тысячелѣтняго царства на землѣ, побросали свои дома, продали все движимое имущество и, отдавъ всѣ вырученныя деньги наставнику секты (кстати, убѣдившему ихъ, что именно онъ, Лукьянъ Соколовъ, и есть «христосъ-спаситель», вѣрнѣе таковымъ явится въ «новомъ Іерусалимѣ»), отправились цѣлымъ громаднымъ лагеремъ изъ Самарской губерніи на Кавказъ...

Указанные мною случаи не единственные. Въ сущности *весь народъ русскій такъ или иначе пребывалъ въ постоянномъ странствованіи*, которое если и не всегда выражалось въ физическомъ передвиженіи, какъ у сектантовъ или паломниковъ, то проявлялось въ духовныхъ и умственныхъ исканіяхъ и блужданіяхъ.

Благодаря той пропасти, которая отдѣляла въ Россіи образованные слои общества отъ народныхъ массъ, интеллигенція и народъ *странствовали* въ поискахъ «правой вѣры» и «правды», каждый по своему. Интеллигенція совершала паломничества по «обителямъ» западно-европейской мысли, народъ же то припадалъ къ монастырскимъ святынямъ, то къ старцамъ, то къ «братчикамъ», то уходилъ въ секты.

И нигдѣ какъ въ Россіи жажда правды и вѣра въ свою правду не разсѣкали съ такой силой сословныхъ перегородокъ и «классоваго самосознанія»: отъ Новикова и Радищева черезъ декабристовъ до Крапоткина, Лизогуба, Перовской и другихъ — цѣлой плеяды типично русскихъ *сословныхъ эмигрантовъ*, надъ которыми Вандомской колонной возвышается Левъ Толстой.

Нѣкоторыя изъ русскихъ сектъ стремились, какъ мы уже указывали, къ разрѣшенію проблемъ соціальной справедливости, тѣхъ проблемъ, которымъ цѣликомъ отдавали себя наши подпольныя революціонныя партіи. Правда, и тутъ и тамъ проблемы эти ставились въ разныхъ плоскостяхъ и подходъ къ нимъ былъ совершенно, конечно, различный, но тѣмъ

не менѣе приходится констатировать, что невѣрующіе въ Бога русскіе народовольцы и социалисты вносили въ свое «служеніе идеѣ» не меньше религіознаго пагоса и самоотверженія нежели фанатически вѣрующіе сектанты. Вообще между русскими сектантами и подпольными русскими революціонерами было чрезвычайно много общаго въ духѣ; много сходства въ положительныхъ и отрицательныхъ чертахъ и тѣхъ и другихъ.

Что же касается тяготѣнія лучшихъ представителей русскаго революціоннаго движенія къ жертвенности, къ мученичеству, и ихъ зачастую строго аскетической настроенности, то конечно, эти ихъ качества не съ европейскаго Запада были къ нимъ принесены, а внушались голосомъ русской крови, вѣковой и непобѣдимой силой русской религіозной стихіи.

Но въ тѣхъ случаяхъ, когда вѣковая приверженность къ вѣрѣ отцовъ, по чувству ли глубокаго благочестія или по инстинкту привычки и по уваженію къ традиціи, удерживала русскаго человѣка отъ соблазнительныхъ уклоновъ, какъ относился онъ къ православному ученію, какъ относился къ официальной Церкви и какое міровозрѣніе примиряло наиболѣе активно вѣрующіе элементы народа съ глубочайшимъ несоотвѣтствіемъ вѣры Христовой и дѣлъ человѣческихъ въ жизни «благочестиваго», сверху до низу «освященнаго» русскаго государства?

Какъ ни безграмотенъ и теменъ былъ народъ, все же онъ кое-что понималъ и усвоилъ еще съ той поры, когда ему, во-первыхъ, былъ болѣе понятенъ церковно-славянскій языкъ, во-вторыхъ, когда житійная литература, если не письменнымъ, то устнымъ путемъ достигала до него. Въ апокрифахъ и сказаніяхъ отразились религіозныя представленія народныхъ массъ: рѣзкій контрастъ добра и зла и соотвѣтственнаго за нихъ воздаянія въ загробномъ мірѣ. Райское блаженство угодниковъ сіяло неприступнымъ свѣтомъ; грѣхъ казнился съ неумолимой строгостью, даже жестокостью. Правосудіе небесное въ народномъ сознаніи до нѣкоторой степени неизбѣжно отражало суровость правосудія земного. Въ извѣстномъ сказаніи о «Хожденіи Богородицы по мукамъ» зрѣлище наказанія грѣшниковъ настолько нестерпимо для Пречистой, что она со слезами говоритъ сопровождающему Ее Архангелу Михаилу: «да вниду и азъ да ся мучу со крестьяны». И лишь по усиленной молитвѣ Богоматери, ангеловъ, апостоловъ и всѣхъ праведныхъ, смягчается нѣсколько Сынъ Бо-

жій и устанавливаетъ для грѣшниковъ перерывъ въ ихъ мученіяхъ — «день и ночь отъ великаго четверга до святого пятикостія».

Богъ есть Любовь — эта мысль не пріемлется до конца народнымъ сознаніемъ. Богъ справедливъ, но строгъ и не можетъ забыть, какъ Его мучили на землѣ, какъ не исполняли Его заповѣдей. Кромѣ того, Онъ по высотѣ своей далекъ отъ грѣшнаго рода человѣческаго, отъ пониманія его слабостей. Богоматерь и святые ближе стоятъ къ людямъ, молитва къ нимъ «доходнѣе» и они вѣчно ходатайствуютъ передъ Богомъ за людей и, кромѣ того, сами часто по землѣ странствуютъ, облегчая тяготы человѣческія и потомъ рассказывая Богу о земныхъ страданіяхъ. Такъ, напримѣръ, въ народѣ существовала увѣренность о хожденіи по землѣ Николы-угодника, а паломники въ Троице-Сергіеву Лавру убѣжденно рассказывали, что у «батюшки Сергія преподобнаго есть лапотки лыковые, въ которыхъ онъ по всей землѣ русской странничаетъ и отъ многаго его хожденія тѣ лапотки изнашиваются и на всякій годъ ставятъ ему у его мощей новые лапотки».

Усиленное почитаніе угодниковъ у русскаго народа вызывалось еще и тѣмъ, что образъ святого, много на землѣ потрудившагося и почти всегда много пострадавшаго и вольно и невольно, облегчалъ и человѣку несеніе его земной тяготы. Въ этомъ отношеніи и образъ Христа распятаго и страдающаго былъ особенно близокъ, *жалостно дорогъ*. Сложилась и поговорка: «Христось муки терпѣлъ и намъ терпѣть велѣлъ».

Идеаль праведнаго житія, осуществленный подвижниками, имѣлъ на русскій народъ своеобразное вліяніе. Это былъ *идеаль аскетически-монастырскій, достигаемый хоть сколько нибудь лишь внѣ міра*. Особенно строгіе къ себѣ святые не только отъ житейской суеты отстранялись, но даже не хотѣли жить и въ обителяхъ, людныхъ и богатыхъ, а всегда стремились въ *пустынь* — въ глухіе лѣса, на берега отдаленныхъ рѣкъ и озеръ. Подвижничество удалившагося отшельника и достигнутая или въ затворѣ праведность для народа имѣли значеніе яркаго прожектора, освѣщающаго всѣ провалы и рытвины печально-непроходимой пустыни, которая называется *мірской жизнью*. Слагалась увѣренность, что эту жизнь ни улучшить, ни измѣнить нельзя. Надо ее терпѣть, если нѣтъ возможности съ ней развязаться для душевнаго спасенія. А чтобы легче было терпѣть и чтобы грѣхи мірскіе замаливать, слѣдуетъ хотя бы отъ времени до времени соприкасаться со святыней монастырской: ходить на поклоненіе почившимъ угодникамъ и по возможности искать наставленія отъ праведныхъ людей.

Историческая роль монастырей въ русской культурѣ вообще, и въ русскомъ духовномъ просвѣщеніи въ частности въ значительной степени и надолго укрѣпила двойственное отношеніе народа къ Церкви — къ черному и къ бѣлому духовенству.

Насколько обитель, особенно если въ ней были строгіе постники и аскеты, привлекала къ себѣ благочестиваго русскаго человѣка, настолько къ бѣлому духовенству, къ такъ называемымъ «попамъ», онъ оставался равнодушенъ.

Положеніе, въ которое священники были у насъ поставлены государствомъ въ ихъ приходскомъ служеніи, много способствовало этому равнодушію, переходившему зачастую даже въ пренебреженіе. Кромѣ исключительныхъ случаевъ, общенія съ духовенствомъ, помимо требъ почти во всѣхъ классахъ общества у насъ никакого не было. Простому же человѣку и въ голову не приходило обратиться къ своему батюшкѣ для совѣта, для духовнаго руководства. Чтобы эта стѣна, отдѣлявшая всякаго священника отъ его прихожанъ, могла быть сломана, представителю бѣлаго духовенства требовалась репутація почти что святого — цѣлителя или прозорливца. И духовенство наше жило замкнуто, будучи изолировано отъ своихъ пасомыхъ всѣмъ укладомъ русской жизни. У насъ даже считалось *дурной примѣтой* «попа на дорогѣ встрѣтить». Въ экстренныхъ лишь случаяхъ «посылали за попомъ» (классическое русское выраженіе для совершенія необходимой требы). Священникъ не былъ членомъ общества ни въ простонародной, ни въ интеллигентной средѣ. И чѣмъ дальше, тѣмъ больше духовенство наше отстранялось отъ всякаго участія въ общекультурной жизни страны.

Что же касается мужика, то онъ ходилъ къ священнику только «за дѣломъ», какъ въ лавочку за дегтемъ и, зачастую, какъ въ лавочкѣ съ нимъ торговался о свадьбахъ и похоронахъ, строго вычисляя всякую подробность ритуала и туго набавляя тяжелую мужицкую «деньгу».

«Попъ» и приходская церковь были одинаково принадлежностью и парадной вѣры и параднаго быта. И чѣмъ больше усложнялась жизнь подъ вліяніемъ проникавшихъ въ нее новыхъ вѣяній и экономическихъ интересовъ, чѣмъ дальше отодвигался аскетическій идеалъ монастыря, да и самъ монастырь утрачивалъ свою прежнюю возвышенную настроенность, — тѣмъ больше «попъ» и церковь изъ области горячей вѣры отодвигались въ область быта, привычной необходимости. Въ праздникъ обѣдню нужно было «отстоять» и потомъ «попа съ крестомъ принять». Это также требовалось для большаго праздничнаго торжества какъ купить водки, зарѣзать

барана или свинью. «Отстаивая» службу, народъ крестныя знаменія и поклоны исполнялъ усердно, но *молился* онъ по настоящему, со слезнымъ умиленіемъ, пожалуй, больше всего на спеціальныхъ только богомольяхъ, куда ходилъ или по обѣту или по зову души. Церковная служба въ приходскихъ храмахъ давала мало духовнаго назиданія русскому простому человѣку. Добросовѣстно присутствуя при непонятномъ въ большинствѣ случаевъ безобразно скороговорочномъ и механическомъ чтеніи въ церквахъ, онъ ничего почти не почерпалъ изъ богослуженія и, если и испытывалъ благоговѣйное чувство въ моменты особенно торжественные, то только потому, что его сознаніе продолжало еще питаться старымъ, историческимъ запасомъ народнаго благочестія и народныхъ знаній въ области вѣры, передаваемыхъ изъ поколѣнія въ поколѣніе совершенно независимо отъ приходскаго духовенства.

Медленно угасая, вѣрнѣе говоря заслоняясь иными помыслами и впечатлѣніями бытія, аскетическій монашескій идеалъ праведности въ сущности оставался послѣдней и единственной базой христіанскихъ воззрѣній народныхъ массъ, ихъ единственнымъ нравственнымъ критеріемъ.

Въ теченіе ряда вѣковъ міръ въ цѣломъ кажется простому русскому человѣку такъ грѣховенъ и плохъ, что и на мысль не приходитъ его перестраивать. Личная участь cadaго, личная судьба то же лишь несеніе «бремени тяжкаго и грѣховнаго». Но облегчить его ничѣмъ, только надо стараться душу спасти положенной молитвой и полученнымъ постнымъ уставомъ, надо припадать въ земныхъ поклонахъ къ «материсырой землѣ», отъ которой «взять» человѣкъ и въ которую «отыдетъ». Смерть настолько не пугала (страшно было лишь «умереть безъ покаянія»), что о ней говорили спокойно-просто, даже съ самими умирающими, и каждый съ извѣстнаго возраста готовилъ себѣ къ смертному часу необходимое одѣяніе, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ особенно благочестивые старики изъ крестьянъ, дѣйствительно походившіе на склонѣ своихъ лѣтъ на святыхъ отшельниковъ, заготовляли даже и гробъ, который иногда годами стоялъ въ какомъ-нибудь чуланѣ.

Россія во всѣ времена являла собою даже внѣшне образъ презираемаго міра: нигдѣ не былъ такъ разителенъ контрастъ деревенскихъ избъ даже городскихъ домиковъ и домишекъ съ высокими, чаще всего бѣлыми, каменными храмами. Въ храмѣ «блистаніе» — позолота, роспись, дорогая утварь; здѣсь православные служатъ Богу, а въ избахъ и домишкахъ люди живутъ; тутъ «тлѣнь земной», тѣснота и небреженіе. Правда въ избѣ и въ домишкѣ всегда есть «красный уголь», но за то три

остальныхъ угла безнадежно черны. Внѣшнее это обличье Россіи было символомъ внутренняго строя народной жизни: свѣтилась лампадой часть души, обращенная къ Богу, часть праздничная, а человѣкъ къ человѣку подходилъ въ будничной темнотѣ, часто въ грѣхѣ. Была жалость къ человѣку особенно состраданіе къ несчастному, даже къ преступному, но уваженія не было. «Образа и подобія Божія» русскій человѣкъ всегда искалъ только на иконѣ, а въ людской душѣ онъ замѣчалъ «образъ и подобіе» лишь въ томъ случаѣ, если видѣлъ передъ собою святого и праведнаго, аскетизмомъ своимъ уподобляющагося угоднику на иконѣ.

Мірская безпомощность и безнадежность создавала къ грѣху двойственное отношеніе. Съ одной стороны грѣхъ страшенъ, ибо онъ ведетъ къ вѣчной гибели и адскимъ мукамъ, и съ другой стороны онъ неизбѣженъ и даже привыченъ какъ «тяжкій духъ» въ мужицкой избѣ, какъ затертая рубаха «близкая къ тѣлу», которую «не хочется скидывать». Отъ тяжелой жизни человѣкъ устаетъ и подпадаетъ слабостямъ. Первая и главная слабость — это пьянство. Обычный тонъ русской простонародной жизни всегда былъ суровъ и хмуръ. Веселость не въ нашей природѣ; смѣхъ благочестивыми людьми осуждался: смѣяться — значитъ «бѣса тѣшить». Хмурость эта порождала часто тоску и тогда человѣкъ не выдерживалъ и «загуливалъ». Но, кромѣ того, и праздникъ, освобождавшій и отъ тяжкаго труда и отъ связанной съ нимъ угрюмости, понимался какъ разрѣшеніе «слабости» и превращался уже въ общій «разгуль», не знавшій часто границъ. Любовь къ крайностямъ — наше національное свойство, и нигдѣ не были такъ рѣзки переходы отъ безшабашнаго разгула къ строгому посту и обратно, какъ въ Россіи, не только у мужиковъ, но и въ другихъ классахъ общества, придерживавшихся правилъ исконнаго нашего быта.

Пьянство, конечно, выбивало изъ колеи и сугубо толкало не только къ грѣху, но и къ преступленію. Тогда говорили: «потерялъ себя человѣкъ», но не отворачивались отъ него съ презрѣніемъ и съ безнадежностью. Иногда путь грѣха могъ быть внезапно пересѣченъ путемъ покаянія и спасенія. Знаменательная русская пословица — *«не согрѣшишишь — не покаешься»*, выражала собою не одно только снисхожденіе къ грѣху, но и нѣчто иное. Если грѣхъ толкнетъ въ черноту провала человеческую душу, то вотъ именно тамъ, на днѣ этого провала и пронзится она сокрушеніемъ и плачемъ покаяннымъ. Русскій человѣкъ имѣетъ свойство иногда въ паденіи своемъ ушибаться о собственное свое окаянство и отъ этого ушиба внезапно вставать. Въ глубинѣ пропасти свѣтъ возсіяетъ можетъ

порою гораздо болѣе ослѣпительный, нежели въ пасмурныхъ будняхъ обыкновенной жизни. Не даромъ такъ возлюбилъ и воспѣлъ народъ размахъ крайностей:

Было двѣнадцать разбойниковъ,
Былъ Кудеяръ-атаманъ
Много разбойнички пролили
Крови честныхъ христіанъ...

Сначала кровь — «кровушка, — «безъ мѣры проливаемая, а потомъ раскаяніе и подвигъ, самый суровый, самый тяжкій, и вотъ уже «разбойнички» (ласкательное!) стали подвижниками.

Александръ Блокъ въ знаменитой поэмѣ «Двѣнадцать» ничего *своего* не выдумалъ; напрасно на него нападали: онъ только подчеркнулъ *русскую тему* въ первой ея части, какъ она была ему дана самой жизнью, а вторую часть лишь намѣтилъ мелькнувшимъ въ его творческомъ сознаніи образомъ конечнаго исхода русской революціи...

А Леоновъ въ своемъ изумительномъ «Сказаніи о бѣстѣ Азлаивонъ и о Нифонтовой пустыни» развернулъ эту тему съ такой силой и глубиной, что это произведеніе*) по своей художественно-пророческой яркости и психологическому реализму, пожалуй, не знаетъ себѣ равныхъ.

* * *

Жизнь православной простонародной Россіи очень долго представляла собою подобіе своеобразнаго мірскаго монастыря, съ неизбѣжнымъ, порою очень тяжкимъ, мірскимъ грѣхомъ, но съ чисто монашеской идеей *послушанія*. Послушаніе не только Богу, старшимъ въ семьѣ, послушаніе начальству всяческому, но и послушаніе своей судьбѣ, покорное пріятіе своей участи.

Официальная Церковь не имѣла возможности вызвать въ русскомъ народѣ его творческія христіанскія силы, заставить дѣйствовать въ его жизни великую преобразующе-созидательную энергію Православія. Духовенство наше вынуждено было лишь стараться поддерживать въ своихъ пасомыхъ негативныя добродѣтели.

.Зачастую ищущіе элементы поэтому и уходили въ сектанты, надѣясь осуществить въ немъ тѣ идеалы нравственности и нравственной культуры, которыхъ они не видѣли въ быту своихъ православныхъ братьевъ. Если сектантство и не давало имъ полноты подлинной Православной церковности, которая, кстати сказать, была вообще далека отъ осуществленія въ обычныхъ

*) «Сказаніе» написано въ 1921 году и нигдѣ, кажется, до сихъ поръ не напечатано.

условіяхъ русской жизни, то по крайней мѣрѣ къ упрощенному христіанству евангелическаго типа они получали самый широкій доступъ. Бывали случаи, когда крестьяне или рабочіе возвращались изъ «штунды» въ Церковь, научившись и грамотѣ, и священному Писанію и этимъ именно путемъ пріобрѣта возможность болѣе сознательнаго отношенія къ религіозной жизни и къ религіознымъ вопросамъ.

У сохранявшихъ же вѣрность Церкви, благодаря мертвяще-казенному духу благочестія, выработалось постепенно чувство пассивнаго пріятія «міра, во злѣ лежащаго». Все совершающееся и въ отдѣльной человѣческой жизни и въ жизни общественной и государственной опредѣлялось тремя двигателями: *«Богъ помогъ.» «Богъ попустилъ.» «Лукавый попуталъ.»*

Четвертаго двигателя — творческой христіанской свободной воли какъ будто и въ поминѣ не было.

При этихъ условіяхъ «мірской монастырь» простонародной жизни неизбежно долженъ былъ подвергнуться разложенію подъ натискомъ той силы, которую приносилъ такъ называемый «прогрессъ». Онъ погасилъ и потрясъ прежніе идеалы и установки жизни, и на мѣстѣ отсутствовавшей христіански свободной воли водрузилъ безбожное *своевоеліе*.

Нѣтъ надобности говорить о томъ, какъ проходилъ у насъ постепенный процессъ обезбоживанія простого народа.

Вѣра линяла, какъ линяютъ краски на холстѣ, обнажая сѣрый грунтъ. Тотъ фактъ, что въ вѣрѣ мужицкой, особенно въ синодальный періодъ, всегда было больше страха наказанія, чѣмъ любви, облегчалъ дѣло обезбоживанія массъ. Развѣянный страхъ сразу будилъ всѣ инстинкты темные, звѣринные, земляные. Рано или поздно они должны были прорваться, послѣ того какъ натискъ «прогресса» сломалъ ограду простонароднаго «мірскаго монастыря». И моментъ наступилъ. Соблазнъ опалилъ души, помрачилъ сознаніе.

Соблазнъ былъ страшенъ и жгучъ: отпихнуть въ сторону и адъ и рай, о которыхъ что-то невнятное говорили «попы» и устроить свой рай, вотъ тутъ, въ своихъ собственныхъ хатахъ, понѣжить кости мужицкія всѣми благами, давно уже дразнящими и теперь доступными, да кстати ужъ и «погулять во всю» — натѣшиться надъ тѣми, которые «нарочно держали народъ въ темнотѣ и тѣснотѣ».

Религіозная стихія, какъ органическое свойство русскаго духа, ничуть не утратилась народомъ. Она съ одной стороны временно заглохла, анестезированная предварительной обработкой мужицкаго сознанія и хмѣлемъ «разгула», а съ другой стороны, помраченная любопытно-алчнымъ стремленіемъ «пожить по ново-

му праву», потекла по руслу фанатического безбожного изуверства.

И первый периодъ революціи весь прошелъ въ звѣриныхъ вопляхъ раздраженнаго чрева передъ лицомъ добычи. Это и былъ периодъ «разгула». «Гуляла» и новая власть. Въ первоначальномъ террорѣ вообще, въ частности же въ террорѣ противощерковномъ, гораздо больше было хулигански-злобнаго и мстительнаго озорства, чѣмъ какой-то продуманной системы.

Щерковь преслѣдовалась какъ нѣчто отъ стараго режима. Обвиненія въ контръ-революціи, предъявляемыя ей тогда, если и были ложно подтасованными въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, то въ общемъ, несомнѣнно, основывались на крѣпкой увѣренности новой власти въ политической неблагонадежности щерковныхъ сферъ.

Въ самый первый моментъ революціи власть обрушилась на Щерковь при извѣстномъ, пожалуй, сочувствіи взбаламученныхъ народныхъ массъ. Но недоброжелательное недовѣріе къ Щеркви, заразившее въ моментъ переворота даже далекіе отъ коммунистическихъ симпатій слои рабочихъ, отчасти и крестьянъ, скоро развѣялось. *Послѣ долгихъ вѣковъ Россія увидала и поняла, можетъ быть, впервые, что Щерковь отъ Бога, а не отъ государства получаетъ свое истинное бытіе.*

Волѣ Высшаго Промысла было угодно, чтобы именно въ это время, при первыхъ раскатахъ большевистской революціи, преображенное Патріаршествомъ, соборное Православіе явило ликъ смиренно-величественный, благостно-прекрасный....

Вся страна, конечно, не могла ни увидѣть, ни почувствовать сразу сіянія обновленной Щеркви. Далеко было до центровъ, гдѣ въ первую очередь перестраивалась щерковная жизнь, да и не до того было: революціонная волна въ это время еще только разбѣгалась по русскимъ просторамъ...

Первая склонилась передъ Щерковью интеллигенція. Не то чтобы она вся сразу мгновенно увѣровала въ отрицаемаго ею дотолѣ Бога, но она была растеряна, ошеломлена неожиданнымъ исходомъ столь желаннаго освобожденія, она ощутила свою отбросшенность революціей, свое безсиліе и одиночество въ кровавомъ вихрѣ событій. Съ изумленіемъ она замѣтила, что во всеобщемъ хаосѣ одна только Щерковь не колебалась, каждымъ шагомъ своимъ свидѣтельствуя готовность нести Крестъ Христовъ до конца подъ всѣми ударами настоящаго и будущаго.

Вскорѣ чувство Щеркви стало пробуждаться и въ народныхъ массахъ. Оно развивалось пропорціонально разочарованію въ «завоеваніяхъ революціи». Хмѣль расѣивался. Разруха

и голодъ въ странѣ наводили панику. Не захваченная партійными сѣтями, часть рабочаго класса, ощущая на себѣ гнетъ совѣтскихъ цѣпей и не умѣя ихъ сбросить, потянулась къ религіи отъ смрада «пролетарскихъ клубовъ» отъ клокочущей кругомъ ненависти, зависти и разрушительной злобы. Только въ Церкви и около Церкви можно было дышать чистымъ живительнымъ воздухомъ. Деревня, послѣ оконченнаго праздника революціи, тогда вступилась было за своихъ «поповъ». Но на первыхъ порахъ она старалась сберечь ихъ для себя не столько на потребу покаянія въ грѣхахъ и усердной молитвы, сколько изъ чувства бытового самосохраненія, подсказаннаго инстинктомъ самосохраненія экономическаго. Не получивъ отъ большевизма и половины обѣщанныхъ благъ, увидавъ, какъ дорого за эти блага приходится платить, мужицкая Россія въ лицѣ своего зрѣлаго поколѣнія совершенно разочаровалась въ новомъ режимѣ. А разочарованіе привело къ «переоцѣнкѣ цѣнностей»: «попа» и Церковь она опять ощутила какъ *свое* — вѣковое и крѣпкое, кторое надо беречь какъ свою избу, свой надѣлъ.

Но повернувшееся спиной къ революціи народное большинство, ни революціи, ни ея послѣдствій не избыло. Массы не сумѣли противопоставить большевистскому своеволію своей воли; во многихъ случаяхъ не сумѣли онѣ оградить отъ отравы большевизма не только молодого поколѣнія, но даже подростковъ и дѣтей.

* * *

Разрывъ поколѣній нигдѣ вообще не сказывался съ такою силою какъ въ Россіи. Тема «отцовъ и дѣтей», по цѣлому ряду причинъ, преимущественно *наша* тема. За нѣкоторое время до революціи она вошла и въ простонародную жизнь. Революція же, съ ея упорнымъ стремленіемъ къ идейной и моральной денатурализаціи наиболее податливыхъ элементовъ, разрывъ этотъ чудовищно обострила. Разложенію семьи способствовала, кромѣ того, соціальная и экономическая обстановка большевистской разрухи, кторая создала не только два взаимно-чуждыхъ, а иногда подсзрительно-враждебныхъ фронта «отцовъ и дѣтей», но цѣлую небывалую нигдѣ категорію «безотцовскихъ дѣтей» — духовныхъ пріемышей піонерства и комсомольства. «Не помнящимъ родства» сталъ въ совѣтской Россіи не только несчастный *безпризорный* бродяга, трагически потерявшій семью, но подростокъ и юнша, намѣренно отъ семьи оторвавшійся или оторванный. Русскій коммунизмъ, утверждающій весь паеосъ своего строительства на абсолют-

ной ампутаціи всякаго прошлаго, всякаго историческаго наслѣдія и преемства, выработалъ особую психологію, особое самоощущеніе и міроощущеніе подъ лозунгомъ «безъ вчерашняго дня». За двѣнадцать съ лишнимъ лѣтъ память о вчерашнемъ днѣ вообще въ Россіи очень ослабѣла: у однихъ эту память «отшибъ» терроръ и каторжная борьба за существованіе; другимъ, — молодымъ, а особенно совсѣмъ юнымъ помнить то уже было нечего! Они выросли въ искусственной атмосферѣ, старательно изолированные отъ всякихъ вліяній со стороны.

Когда руководителямъ русскаго большевизма понадобилось объявить окончательно войну всѣмъ моральнымъ основамъ жизни, укрѣпляемымъ теперь духовно преобразившейся Церковью, то они рѣшили для этой войны сформировать особую армію, которую при случаѣ всегда можно пополнить насильственной мобилизаціей подсобнаго ополченія изъ среды особенно запуганныхъ, затравленныхъ и потому автоматически повинующихся совѣтскихъ «гражданъ». Если такое «ополченіе» активно наступать и не будетъ, то оно дастъ то, что въ театрѣ называется толпой статистовъ и выпускается въ массовыхъ сценахъ.

Но для боеспособности всякой арміи ей необходимъ прежде всего подъемъ. Обветшавшая «идея» коммунистическаго «строительства», неудачливаго на всѣхъ фронтахъ, порыва къ борьбѣ дать не могла.

Большевистская революція, яростно выметая всѣ слѣды «вчерашняго дня» рѣшила вдохновить свою армію, составленную преимущественно изъ «безотцовскихъ дѣтей», паѳосомъ *черной вѣры* и бросить ее въ атаку на Православную Церковь, а кстати уже и на всѣ безъ различія религіозныя исповѣданія.

Кадры воинствующихъ безбожниковъ, руководимые и поощряемые государствомъ, выпущены были въ полномъ своемъ составѣ для открытаго боя уже тогда, когда власть длительной системой непрекращающагося, сложно-утонченнаго террора обезсилила все населеніе Россіи сверху до низу и лишила его всякой возможности физическаго сопротивленія.

Новая секта, безудержная и жестокая, очумѣлая отъ своей *черной вѣры* начала править тризну по христіанству совершенно въ такомъ же состояніи дикаго транса, въ какой впадаютъ какія нибудь чернокожія племена, совершая человѣческія жертвоприношенія своимъ богамъ...

Эта страшная и безумная тризна съ каждымъ днемъ становится яростнѣе: разрушаются до основанія сотни храмовъ, даже тѣ изъ нихъ, которые еще такъ недавно охранялись самой же властью въ качествѣ «памятниковъ искусства и старины»; сдираются древнія иконы и летятъ въ огненные костры; вѣко-

вые колокола замолкаютъ, снимаются для расплавки... Кажется, издали видны остервенѣлыя лица разрушителей, ихъ звѣриный ревъ достигаетъ во всѣ концы міра, и создается такое впечатлѣніе, что уже не изъ глубинъ Азіи, а изъ нѣдръ самой Россіи въ двадцатомъ вѣкѣ вырвались полчища «внутреннихъ гунновъ» или татаръ, саранчою все уничтожающихъ на своемъ пути...

* * *

На тринадцатый годъ изступленнаго богоборчества и войны, объявленной всѣмъ основамъ христіанской нравственности, неужели еще можно говорить о «шайкѣ, захватившей власть»; о большевизмѣ, какъ о явленіи намъ *чуждомъ* и *навязанномъ* націи путемъ обмана и террора? Эти тысячи комсомольцевъ, которые, на подобіе старо-новгородскихъ ушкуйниковъ, неистово громятъ всю страну, развѣ онѣ привезены къ намъ въ «запломбированномъ вагонѣ»? Ничтоженъ былъ бы тотъ народъ который изъ одного лишь рабскаго страха, терпѣлъ бы надъ собою издѣвательства кучки какихъ то прищельцевъ.

Нужно рѣшиться признать, что большевизмъ есть явленіе чисто русское, такое же *кровное*, какъ «двѣнадцать разбойничковъ», какъ «Тушинскій воръ» со своими сторонниками, какъ пугачевщина, какъ всякая вообще безчинствующая русская *вольница*, въ извѣстные моменты подавляющая своимъ злобно-отчаяннымъ *своеволіемъ* мало развитую волю и мало развитое нравственное и религіозное сознаніе народа.

До сихъ поръ въ русской исторіи наблюдались сравнительно незначительныя *колебанія почвы*; теперь мы стоимъ лицомъ къ лицу съ гигантскими землетрясеніемъ, отъ котораго задрожала шестая часть всего земного материка. И нѣтъ нужды въ томъ, что большевизмъ явилъ себя въ формѣ коммунистической партіи, что къ нему прицѣпили флагъ Карла Маркса и еще какіе-то малопонятные для народа лозунги. Коммунизмъ въ большевизмѣ русскомъ играетъ такую же точно роль, какъ титулъ «Государя Петра Ѳеодоровича» («для порядка» присвоенный себѣ Пугачевымъ) игралъ въ буйномъ возстаніи казаковъ и крестьянъ.

Русская революція есть клокочущее изверженіе сплава грѣха, невѣжества, буйства и безпокойно-безотчетныхъ исканій, которые накоплялись въ народѣ съ момента его порабоженія татарами, накоплялись и подъ пятой воеводѣ московскихъ государей и подъ скипетромъ императоровъ, ошибочно опредѣлявшихъ милліонныя массы своихъ вѣрноподаваемыхъ какъ нѣкую весьма мирную «сѣрую скотинку», покорную, тихую и неразсуждающе богобоязненную.

Русская Церковь въ лицѣ своихъ не только высоко христіански настроенныхъ, но исключительно духовно одаренныхъ, *мудро прозорливыхъ* руководителей раньше всѣхъ поняла и существо русской революціи и ея вѣроятный конечный исходъ. Она, вопреки надеждамъ и пожеланіямъ большинства (особенно большинства зарубежнаго), не стала бороться съ государственнымъ строемъ, принесеннымъ въ Россію бушующимъ потокомъ революціи, не возстала противъ временныхъ *формъ* большевизма, но крѣпко противопоставила *самому существу* русскаго недуга свою неколеблющуюся силу. Церковь убѣдилась въ томъ, что всѣ *порывы религіознаго чувства*, проявлявшіеся иногда очень внушительно въ народныхъ массахъ съ первыхъ моментовъ переворота, не имѣютъ въ себѣ достаточно упора и повелѣвающей энергіи, чтобы остановить бѣшено текущую лаву; что лишь глубокое *религіозное сознаніе* способно побѣдить смутныя, сбивчивыя, безумно-бредовыя исканія большевизма, уже теперь ощущающаго свое безсиліе и борющагося съ нимъ пьянымъ возбужденіемъ террора.

Православіе не знало ни религіозныхъ войнъ, ни крестовыхъ походовъ. Не въ его высокомъ христіанскомъ строѣ и трезвенномъ духѣ исповѣдовать вѣру свою мечомъ, взывать къ страстямъ толпы, хотя бы и самымъ какъ будто благороднымъ, и на взрывѣ этихъ страстей строить свою борьбу и свою побѣду.

Мечъ и кровь — область фанатическаго Ислама. Лишь ущербленное западное христіанство могло прибѣгать къ нимъ, какъ къ средству для не апостольскаго и не христіанскаго распространенія своего владычества. Но истинное Православіе не можетъ слѣдовать по этому пути, сколько бы ни взывали къ нему истерзанные и ослѣпленные своимъ страданіемъ люди.

Отъ Христа «испившаго до конца чашу униженій и мукъ, отъ Христа связаннаго, потомъ распятаго, отрекся въ смущеніи даже величайшій изъ Его Апостоловъ и убѣжали ученики... И Христосъ, провидя и смущеніе и измѣну вѣрныхъ, сказалъ: «когда вознесенъ буду отъ земли всѣхъ привлеку къ себѣ».

Путь Русской Православной Церкви мало и трудно понятенъ міру — путь спокойнаго незлобія посреди бѣснующихся, путь терпѣнія, отвергающаго всякую помощь земной человѣческой силы. Путь Христа, сказавшаго Петру: «вложи мечъ въ ножны». И мы русскіе, въ большинствѣ нашемъ его не вмѣщаемъ. Не вмѣщаетъ его ни оскорбленное наше сердце, ни наша человѣческая любовь къ нашей поруганной землѣ и поруганнымъ святынямъ; не вмѣщаетъ его и наше старое «православіе», вѣками опиравшееся на государственный мечъ,

то «православіе», которое безпомощно и робко отступило передъ огнедышащимъ изверженіемъ большевизма изъ глубины темныхъ русскихъ нѣдръ, и всѣми слезами своихъ испугнутыхъ и усумнившихся душъ не могло залить всероссійскаго пожара...

Церковь въ лицѣ своихъ верховныхъ руководителей не отступаетъ ни передъ гонителями, ни передъ тѣми, кто призываетъ ее обнажить мечъ «въ защиту православной вѣры».

Незамѣтное для нашихъ глазъ, совершается дѣло духовнаго обновленія въ русскомъ народѣ. Сѣмя посѣянное «при дорогѣ», и «на каменистомъ мѣстѣ» и въ «терніи» не можетъ «дать плода»...Еще бурлитъ, ища настоящаго русла истины, религіозная стихія среди самихъ вѣрующихъ. Широко, какъ никогда, раскинулось въ Россіи сектантство. Самое мученичество Церкви явилось соблазномъ для тѣхъ, которые вѣру свою строили на песокъ чувства, бытовыхъ привычекъ и пассивнаго пребыванія въ оградѣ церковной. «Богъ попустилъ!» какъ молнія, опалило ихъ умъ, когда разливъ богоненавистничества потрясъ видимыя, рукотворныя святыни Православія. И опаленному уму предсталъ соблазнъ сектантства: «Богъ попускаетъ потому, что и храмы и иконы были ему неуютны».

Сектантство повлекло къ себѣ и тѣхъ, кто упрямо продолжалъ подозрѣвать въ Церкви враждебную силу контръ-революціи, силу «старого строя», а между тѣмъ растревоженнымъ духомъ искалъ Бога. Сектантство «всегда гонимое», пытается облечься ореоломъ истиннаго христіанства, не связаннаго ни съ какимъ государственнымъ строемъ.. Оно въ нѣкоторыхъ случаяхъ пріемлѣе и для сдавленнаго марксизмовъ сознанія кающагося комсомольца...

И передъ лицомъ безбожія, построеннаго на «научныхъ основахъ матеріализма», и передъ лицомъ раціоналистическихъ сектъ, отвергающихъ «суевѣрные обряды» Православія, вѣрующій русскій человѣкъ долженъ, наконецъ, осознать и исповѣдать свою вѣру; изъ области исключительно эмоціональной перенести ее въ область сознанія и творческаго духа; принять Православіе всѣмъ своимъ существомъ какъ основу жизни, какъ «столпъ и утвержденіе истины».

Какъ ни оторваны мы отъ Россіи, но уже доносятся оттуда свидѣтельства о томъ, что, чѣмъ дальше, тѣмъ чаще «сѣмя» Православія падаетъ «на добрую землю». Не въ центрахъ только, гдѣ сосредоточены главныя силы Церкви, но въ глухихъ деревенскихъ углахъ «споры о вѣрѣ» ведутся и разрѣшаются въ теченіе вѣковъ неслыханнымъ въ Россіи путемъ: сельскій священникъ явившійся въ деревню, гдѣ православные и баптисты состязаются въ вѣрѣ недоброжелательными словами

и дѣйствіями, предлагаетъ и тѣмъ и другимъ начать *«состояться въ любви»*...

Сіяніе преображенной Церкви, постепенно пробивая кромѣшную тьму *черной вѣры*, расходится съ вершинъ церковныхъ животворящими лучами по русской землѣ избитой, оскверненной, окровавленной. И въ сіяніи этомъ нѣтъ ни гнѣва, ни страха, ни мести, а только молитва и любовь. Молитва Голгофы, молитва распятаго Господа: «Отче, прости имъ, ибо не знаютъ, что дѣлаютъ.». Любовь Христова призывающая всѣхъ измученныхъ, растерянныхъ, маловѣрныхъ: «Прійдите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные и Я успокою васъ»...

* * *

Когда нападаютъ на государство, то оно своимъ оружіемъ и защищается — войной, кровавымъ уничтоженіемъ врага. Но когда на Церковь нападаютъ ея внутренніе враги, т. е. хотятъ *запретить дѣйствію силы Божіей въ вѣрующихъ*, то эта сила Божія не можетъ обороняться государственнымъ оружіемъ, она защищается оружіемъ Христовымъ — духовнымъ просвѣщеніемъ и спасеніемъ врага черезъ любовь къ нему. Церковь не можетъ впадать въ панику, взывать къ воздѣйствію матеріальной силы, иначе это будетъ не Церковь въ ея соборной полнотѣ и благодати Св. Духа, а лишь собраніе номинальныхъ христіанъ, выронившихъ изъ рукъ оружіе вѣры и любви.

Церковь, сама не посягая на жизнь и душу согрѣшившаго, не можетъ и ополчать на него тѣхъ, которые хотятъ его гибели. Если бы даже и удалось матеріальному оружію истребить грѣшниковъ, то такая побѣда не только не будетъ побѣдой Церкви, а свидѣтельствомъ ея безсилія, ея покинутости Христомъ. Церковь никакого преступника не можетъ ненавидѣть, она ненавидитъ только *грѣхъ, его одолѣвшій*, и только съ грѣхомъ борется, противопоставляя натиску грѣха и злобы слова Христовы: «не бойтесь, Я побѣдилъ міръ». Ибо если она во-истину Церковь, а именно подлинное Христово, Тѣло то она должна и дѣйствовать по разуму Христову. А борьба кровопролитнымъ оружіемъ есть дѣйствіе не по всеблагому разуму Христову, но по страху и злобѣ человѣческимъ. И такая борьба *грѣха не убиваетъ*, хотя и убьетъ согрѣшившаго, — мало того: она усиливаетъ и порождаетъ грѣхъ,

Слова *«врата адовы не одолѣютъ»* (Церкви) отнюдь не означаютъ того, что въ какой-то моментъ матеріальная человѣческая сила избавитъ Церковь отъ гоненій, поставитъ ее въ полную физическую *безопасность*... Христосъ ни апостоламъ, ни всѣмъ своимъ истиннымъ послѣдователямъ не обѣщаль

безопасности, говоря: «и будете всѣми гонимы за Имя Мое»... «Врата адовы» разверзаются часто передъ Церковью не со стороны только ея явныхъ гонителей, но и со стороны заблуждающихся ея послѣдователей, искушающихъ Церковь соблазномъ меча, обезпечивающаго ей «тихое и мирное житіе» и ту «свободу совѣсти», которую такъ легко преодолеваетъ въ благополучномъ западномъ мірѣ не воинствующее и безумно-больное безбожіе русскихъ «разбойниковъ», а спокойный, сытый «культурно»-самоувѣренный буржуазный атеизмъ.

Католическая инквизиція была свидѣтельствомъ того, что на западѣ притупилось до безсилія оружіе силы Христовой. Православіе же охранялось лишь щитомъ благодати Св. Духа.

Если думать, что Русская Церковь спасена будетъ только государствомъ или черезъ государство насиліемъ и мечомъ, то надо отказаться отъ того члена Символа вѣры который исповѣдуетъ «Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь», а затѣмъ уже отказаться и отъ вѣры во Христа, ибо если Тѣло Его немощно и безъ охраны мірскихъ стражей, не живетъ, не животворитъ и не спасаетъ, то и Христосъ не Бого-человѣкъ и вѣра въ Него напрасна...

А вѣровать въ Церковь не значитъ только посѣщать богослуженія и держать посты, но «во вся дни живота нашего», даже въ самые лукавые дни, ощущать и сознавать ея *надмірную незыблемость и истину* и исповѣдовать эту незыблемость и эту истину, если и «ни одного храма рукотворнаго не останется, если пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ и знаніе упразднится», ибо «любовь никогда не перестаетъ».

Быть христіанами настолько недостижимо трудно, что безъ помощи Христа не вступить человѣку на «узкій путь», не приблизиться къ «тѣснымъ вратамъ» Царства Божія. И не прие́млютъ «мѣхи ветхіе» нашего полуязыческаго сознанія той правды истиннаго христіанства, которую несетъ міру преображенная Русская Православная Церковь подъ ударами своихъ враговъ, среди недоумѣнія и ропота «ревнителей вѣры».

М. Курдюмовъ.

Письмо изъ Россіи Н. А. Бердяеву *)

Глубокоуважаемый Николай Александровичъ,

Извините, что пишу Вамъ, не зная Васъ. Но просто мнѣ больше некому писать. Я писалъ въ прошломъ году П. А. Флоренскому еще съ сѣвера, но отъ него отвѣта не получилъ. Пишу же я Вамъ, потому что долженъ же какъ-нибудь выбраться изъ того страшнаго духовнаго одиночества, въ которомъ нахожусь вотъ уже пять лѣтъ. Разсматривайте это письмо какъ своего рода «*de profundis*». Но утѣшаю себя тѣмъ, что и Вамъ можетъ быть будетъ небезразлично услышать голосъ родины. Мнѣ же слѣдуетъ написать именно Вамъ еще и потому, что въ свое время, пять лѣтъ назадъ, Ваши книги о «новомъ религіозномъ сознаніи» и о «духовномъ кризисѣ интеллигенціи» сыграли большую роль въ моемъ переломѣ «отъ атеизма къ религіи» и потому что написанная мною пять лѣтъ назадъ (и, разумѣется, такъ и лежащая) книжка по «философіи нашей эпохи» во многомъ обязана своимъ написаніемъ этимъ Вашимъ книгамъ. Я и дальше продолжалъ интересоваться Вашими книгами и статьями, но, правда, то къ чему я пришелъ, сильно разнится отъ Вашихъ взглядовъ и выводовъ.

Дорого же мнѣ во всѣхъ Вашихъ писаніяхъ особенно одно, въ чемъ я цѣликомъ на Вашей сторонѣ: это та подлинная духовная свобода, которая ощущается мной въ Васъ и Вашихъ исканіяхъ. Эта свобода была у Герцена, у Влад. Соловьева, но у большинства русскихъ мыслителей ея не было. Ваша критика духовнаго рабства, ограниченности и фанатизма среди русской эмиграціи, отголоски которой доходятъ изрѣдка и до насъ, живущихъ «подъ семью печатями» страшно дорога мнѣ и близка. Это именно то, что надо. Именно мы, живущіе теперь здѣсь, особенно научаемся любить и цѣнить свободу, какъ условіе всякой жизни и развитія. Мнѣ бы очень хотѣлось, чтобы Вы мнѣ отвѣтили. Это было бы громадной для меня

*) Это чрезвычайно интересное письмо, полученное Н. А. Бердяевымъ косвеннымъ путемъ, свидѣтельствуешь о папряженной духовной и умственной жизни въ Россіи.

поддержкой. Если-бъ Вы могли представить себѣ тотъ страшный мракъ духовный, въ которомъ мы живемъ. Вѣдь 30-ые годы прошлаго столѣтія кажутся намъ «золотымъ вѣкомъ»...

Я не могу писать Вамъ всего, что на душѣ. А все таки долженъ сообщить хоть немного о себѣ.

Я принадлежу къ тому поколѣнію русской молодежи, которая выросла и духовно созрѣла уже послѣ революціи. (Въ 17 году мнѣ было 16 лѣтъ). Въ дѣтствѣ я былъ очень религіознымъ. Росъ въ очень интеллигентной и либеральной семьѣ педагоговъ, лѣтъ съ 12 сталъ увлекаться философіей, поэзіей и политикой и писать. Жилъ очень замкнуто (это на всю жизнь осталось). Сначала — Спиноза, Платонъ (объ «идеальномъ государствѣ»), Шиллеръ, Байронъ. Потомъ Л. Н. Толстой. Въ 17-мъ году считалъ себя «толстовцемъ», даже переписывался съ Булгаковымъ (толстовцемъ). Съ лѣта 17-ого года сталъ народникомъ и революціонеромъ. Засѣлъ за Михайловскаго, Маркса, Лаврова, «Подпольную Россію». Особенно мнѣ близки были Дм. Лизогубъ и Ив. Пл. Каляевъ. Съ 1918 года совсѣмъ ушелъ въ революцію и «въ народъ». Философіей занимался урывками и по очереди переходилъ: отъ позитивизма къ Канту, потомъ къ Бергсону, наконецъ, «осѣлъ» на Махъ и Авенариусъ. Потомъ совсѣмъ «съ головой нырнулъ» въ революціонную борьбу (1920-1923 г.г.) и «вынырнулъ» только на дальнемъ сѣверѣ физически, нравственно и духовно разбитый. Моя вѣра въ соціальную революцію и въ «земной рай» — рухнула, — и окончательно. Тутъ подоспѣли Ничше, Штирнеръ, декаденты. Сначала я занялся «примиреніемъ» Христа и Заратустры, а потомъ пришелъ къ полному «ничевочеству». Тутъ встала мысль о смерти и самоубійствѣ. Въ это время у меня появляется опять мысль о религіи, какъ единственномъ выходѣ изъ пустоты. Рѣшаю «попробовать». Все равно «терять нечего». Сначала меня привлекаетъ теософія. Но тутъ я встрѣтился съ замѣчательными представителями «страдающей Церкви» и они, заинтересовавшись моими исканіями, направили мое вниманіе къ христіанской мистикѣ. Философски я былъ готовъ къ воспріятію христіанства: вѣдь я дошелъ до мысли, логически развивая идеи Авенариуса, что опытъ нельзя ограничивать однимъ чувственно-психическимъ опытомъ, и, что, если существуютъ иныя области опыта, напр., опытъ мистическій, то его надо принять за «непосредственное данное», какъ и весь прочій опытъ. Затѣмъ, изъ идеи «принципіальной корреляціи (субъектъ и среда) я сдѣлалъ выводъ о міровомъ Субъектѣ (тутъ мнѣ помогло немного знакомство съ Шуппе и «имманентной школой»).

И вотъ во время чтенія Евангелія со мной произошелъ

тотъ чудесный внутренній переломъ, который Карлейль называетъ «обращеніемъ». Будто завѣса спала съ глазъ и я повѣрилъ. Горизонты страшно расширились, я ощутилъ въ себѣ громадную духовную свободу и міръ опять сталъ для меня полонъ глубокаго интереса и смысла. Нѣкоторое время я еще стоялъ внѣ Церкви, склоняясь къ «нео-христіанству» и желая соединить мою новую вѣру съ былымъ революціонаризмомъ и даже ничшеанствомъ. Но чтеніе житія преп. Серафима Саровскаго привело меня въ Церковь. Одновременно сами собой какъ-то упали и остатки прежняго «хиліазма». Въ послѣднемъ процессѣ большую роль сыграли «Три разговора». Все это произошло въ глухой зырянской деревушкѣ — вдали отъ всего культурнаго міра, гдѣ у деревяннаго сруба происходили пренія о Богѣ, о вѣрѣ, о социализмѣ и т. п. Это мѣсто мы называли потомъ нашей «Нео-платоновской Академіей».

Я рѣшилъ стать «вѣрнымъ сыномъ Церкви». Усердно за-сѣлъ за «Добротолюбіе», «Четыи-Минеи», Исаака Сирина, Феофана Затворника, за Литургику, Каноны, богословскіе трактаты. И практически старался жить «строго-церковно», подъ руководствомъ «опытныхъ» старцевъ, исполняя по возможности всѣ регламенты и уставы. Я переѣхалъ въ старый сѣверный и очень церковный городъ и постарался «войти» въ чисто церковную среду. Въ то же время я много работалъ философски — и, наконецъ, въ умѣ моемъ созрѣла «стройная, логически-неуязвимая система чисто-христіанской философіи» (такъ я тогда думалъ). И вотъ тутъ-то двѣ бомбы: знаменитая «декларація» М. Сергія, вызвавшая такія церковныя неурядицы, и книга Флоренскаго «Столпъ и Утвержденіе истины». (Я ее раньше не читалъ). Вся моя «система» была разбита вдребезги, приходилось начинать, строить сначала. Тутъ опять встали вопросы, которые, казалось, давно рѣшены: снова выплыли и Кантъ, и Фихте, и Соловьевъ («теоретическая философія») и критицизмъ. И въ чисто церковной жизни опять предстояло искать, выбирать... Но тутъ только я почувствовалъ, въ какое ужасное новое духовное рабство я чуть было не попалъ.

И вновь ощутилъ свою свободу и понялъ, что границы Церкви шире внѣшней церковности и что тамъ нѣтъ Духа Божія, гдѣ нѣтъ творчества и свободы и гдѣ все — быть, косность и застой...

Но это означало новое одиночество, новыя скитанія. Тутъ произошла странная встрѣча. Я встрѣтилъ человѣка, открывшаго мнѣ новую заманчивую древнюю и необъятную область, — оккультныхъ знаній и магіи. Я принялъ ее, какъ новую область мысли и познанія, — *и только*, — ибо и тамъ почудилось мнѣ, — отсутствіе свободы и господство догмата. Да и въ этихъ

холодныхъ «арканахъ» я не ощутилъ духа Христова... И вотъ я какъ бы вновь «вернулся въ міръ».

Многое ушло, многое разбито, но твердо стоятъ три вещи: любовь къ Христу и его Церкви, жажда истины и интересъ къ жизни, и къ міру, и къ людямъ, и — неуклонная преданность духу свободы, которой никогда и ни для чего не поступлюсь...

На этомъ и кончу. Если отвѣтите на это письмо, то тогда напишу еще и о тѣхъ вопросахъ, которые меня сейчасъ особенно мучатъ.

Теперь Вы уже изъ этого письма меня немного знаете, я же знаю Васъ изъ Вашихъ книгъ и изъ рассказовъ о Васъ людей знававшихъ Васъ очень давно, на сѣверѣ, въ Вологдѣ. Жалко очень будетъ, если не напишете и даже больше, чѣмъ жалко. Ну, что-же: на все Судьба...

Уважающій Васъ Х.

В. В. Розановъ. *)

Я попытаюсь «оцѣнить», насколько это возможно сдѣлать въ краткихъ словахъ, литературное наслѣдіе этого огромнаго писателя, вѣрнѣе, этого неутомимаго борца. Ибо Розановъ, какъ всѣ почти большіе русскіе писатели, былъ прежде всего борцомъ. Его несравненное литературное дарованіе было въ его рукахъ только оружіемъ для борьбы съ вѣчнымъ и страшнымъ врагомъ, притомъ съ такимъ врагомъ, съ которымъ примиреніе, компромиссъ, даже временное перемиріе, невозможны. Кто не съ нимъ, тотъ противъ него. Кто не противъ него — тотъ съ нимъ. Этого врага Розановъ видѣлъ въ христіанствѣ. Или вѣрнѣе: этого врага Розановъ называлъ христіанствомъ.

Но, страннымъ образомъ, Розановъ, всегда такъ безудержно и страстно нападавшій на христіанство, сказалъ какъ то про себя, словами Феодора Карамазова: «Хоть я и поросенокъ, но Богъ меня любитъ». Какъ это ни грубо и ни цинично — Розановъ въ своихъ писаніяхъ доходилъ до крайней грубости и циничности, и именно тогда, когда онъ бывалъ такъ грубъ и циниченъ, онъ болѣе всего выявлялъ себя — какъ это ни грубо и ни цинично, въ этихъ словахъ большая правда о Розановѣ. Правда, что онъ былъ «поросенкомъ», но также правда, что Богъ его любилъ. И еще, хоть онъ этого не сказалъ, въ нихъ скрыта другая правда: Розановъ Бога любилъ, любилъ всѣмъ сердцемъ и всей душой такъ, какъ того требуетъ первая заповѣдь. И, если не все меня обманываетъ, въ этомъ разгадка его вражды къ христіанству. Онъ могъ бы повторить тоже слова другого героя изъ «Братьевъ Карамазовыхъ», Мити, обращенныя къ младшему брату: «Бога, Алеша, жалко». Я думаю, что для всякаго, кто внимательно читалъ произведенія Розанова, ясно: онъ нападалъ на христіанство потому, что, хоть онъ былъ и поросенокъ, но чувствовалъ, что его Богъ любилъ, чувствовалъ, что онъ Бога любитъ больше всего на свѣтѣ и что ему «Бога жалко», жалко Бога, котораго уби-

*) Докладъ читанный на французскомъ вечерѣ «Чиселъ», по священномъ В. В. Розанову.

вало христіанство. Какъ такъ случилось, что для Розанова идея христіанства связалась съ идеей безбожія, на этотъ вопросъ мы въ сочиненіяхъ Розанова отвѣта не получимъ. Онъ самъ, повидимому, даже не давалъ себѣ вполнѣ отчета, по крайней мѣрѣ, никогда отчетливо не говорилъ о томъ, что для него христіанство какимъ то образомъ связано съ идеей смерти Бога. Но уже его первое, и въ нѣкоторомъ смыслѣ наиболѣе замѣчательное произведение, его комментаріи къ легендѣ о великомъ Инквизиторѣ Достоевскаго, служатъ достаточнымъ ручательствомъ за то, что для Розанова — быть христіаниномъ значитъ отказаться отъ Бога. Если бы у меня была подъ рукой эта его книга и, главное, если бы разборъ или даже самое поверхностное изложеніе этой книги не требовало бы слишкомъ много времени, то, конечно, нужно было бы и очень стоило бы остановиться на ней. Но я принужденъ быть краткимъ и не могу злоупотреблять вашимъ терпѣніемъ и потому, вмѣсто того, чтобы говорить о Розановскомъ комментаріи къ «великому инквизитору», предложу всѣмъ прослушать страницы изъ Гегелевской «философіи религіи». Не пугайтесь — эта одна изъ тѣхъ рѣдкихъ страницъ его сочиненій, гдѣ онъ говоритъ не на гегелевскомъ, а не общепонятномъ, человѣческомъ языкѣ. А вспомнилъ я о ней потому, что, по моему мнѣнію, она объяснить намъ не только Розанова, но и великаго инквизитора Достоевскаго и, вмѣстѣ съ тѣмъ, подведетъ насъ къ одной изъ болѣе трудныхъ и наболѣвшихъ проблемъ нашего времени. Вотъ она: «Можетъ быть, что вѣра въ религіи начинается съ чудеснаго: но самъ Христосъ говорилъ противъ чудесъ, обличалъ іудеевъ, требовавшихъ отъ него чудесъ, и говорилъ ученикамъ своимъ: духъ будетъ вести васъ ко всей истинѣ. Вѣра, начинающаяся съ такихъ внѣшнихъ вещей, есть чисто формальная вѣра и ея мѣсто должна занять вѣра истинная. Если этого не будетъ, то людямъ придется предъявить требованія вѣрить въ такія вещи, въ которыя они, на извѣстной степени образованія, вѣрить уже не могутъ. Такого рода вѣра есть вѣра, имѣющая своимъ содержаніемъ конечное и случайное, т. е. не истинная вѣра, ибо истинная вѣра имѣетъ не случайное содержаніе... Выпилили на свадьбѣ въ Каннѣ гости больше или меньше вина, это совершенно безразлично; тоже чистый случай, что излѣчили кому-либо парализованную руку: милліоны людей ходятъ съ парализованными руками и никто ихъ не излѣчиваетъ. Или въ Ветхомъ Завѣтѣ разсказывается, что при выходѣ изъ Египта на дверяхъ еврейскихъ домовъ были сдѣланы красные знаки, дабы Ангелъ Господень могъ распознать ихъ: будто бы ангелъ и безъ этихъ знаковъ не могъ распознать евреевъ? Такая вѣра не имѣетъ никакого интереса для духа. Злѣйшія насмѣшки Вольтера направлены противъ такой вѣры. Онъ говоритъ, между прочимъ,

что лучше бы Богъ поучилъ евреевъ о безсмертности души, чѣмъ учить ихъ *aller à la selle*. (Второз. 23, 13-15). Отхожія мѣста, составляютъ, такимъ образомъ, содержаніе вѣры». Такъ говоритъ Гегель, но такъ думаетъ не Гегель, такъ думаютъ «на извѣстной степени образованія» всѣ люди или, лучше сказать, почти всѣ люди. Для нихъ Канна Галилейская предметъ ужаса и отвращенія, такъ же, какъ и излѣченіе паралитиковъ и воскрешеніе Лазаря. «Чудо, продолжаетъ Гегель, есть только насиліе надъ естественными связями явленій и *потому* насиліе надъ духомъ». Тутъ, конечно, позволительно усумниться въ законности Гегелевскаго «потому». Насиліе надъ естественными связями явленій само по себѣ, а духъ самъ по себѣ. Иное дѣло сказать, что почти всѣ люди на извѣстной степени образованія не могутъ вѣрить, что кому бы то ни было, даже самому Богу, дано разрывать то, что мы привыкли называть естественными связями явленій. Но и то, только «почти» всѣ люди. Паскаль, на примѣръ, хотя и онъ находился на той степени образованія, о которой идетъ рѣчь у Гегеля, не побоялся провозгласить: Богъ Авраама, Исаака и Іакова — а не Богъ философовъ и «вѣрилъ» въ такого Бога, который и смѣетъ и можетъ разрывать естественныя связи явленій, превращать воду въ вино, излѣчивать паралитиковъ воскрешать мертвыхъ. Навѣрное Паскаль не испугался бы злѣйшихъ сарказмовъ Вольтера и не согласился бы никоимъ образомъ съ Гегелемъ, что чудо есть насиліе надъ духомъ. Наоборотъ, онъ чувствовалъ всей душой, что невозможность разорвать естественную связь явленій, если бы ее удалось окончательно и навсегда установить, была бы насиліемъ и величайшимъ насиліемъ надъ духомъ. Но — то Паскаль, а Паскалей на землѣ не много. И Достоевскій такъ же думалъ, какъ Паскаль — у насъ объ этомъ еще будетъ рѣчь впереди, — но и Достоевскихъ нужно на землѣ днемъ съ фонаремъ искать. Подавляющее же большинство «образованныхъ людей» думаютъ такъ, какъ Гегель. Для нихъ «естественная связь явленій» — предѣлъ и человѣческой и божеской возможности. Оттого откровенный и честный Эпиктетъ, котораго такъ чтитъ Паскаль, и утверждалъ, что начало философіи есть сознаніе своей слабости и безсилія предъ необходимостью. Гегель, въ качествѣ человѣка, поднявшагося на извѣстную ступень образованія, думалъ такъ же, какъ Эпиктетъ. Но въ своей слабости и въ своемъ безсиліи онъ признаваться не хотѣлъ. Онъ предпочиталъ *ria francs* или то, что ему казалось благочестивымъ обманомъ — сарказмы Вольтера представлялись ему неотразимымъ аргументомъ, такъ же, какъ и власть необходимости — послѣдней, высшей властью на землѣ. Соотвѣтственно этому и Богъ Авраама, Исаака и Іакова, которому повинуются и вѣтры и море, представлялся ему нелѣпой выдумкой, отъ которой нужно было

прежде всего очистить христіанство, или, какъ онъ говоритъ, вѣра въ Бога, творящаго чудеса, не представляетъ никакого интереса для духа. Гегель въ одномъ былъ, повторяю, безусловно правъ: образованные люди въ библейскаго Бога не могутъ вѣрить и не вѣрятъ. Но онъ въ такой же мѣрѣ заблуждался, утверждая, что христіанство, что религія останется религіей, если на мѣсто Бога Авраама, Исаака и Іакова поставить ту религію «духа», которую онъ предлагалъ. Можно, конечно, отречься отъ живого Бога, образованные люди во всѣхъ странахъ до Гегеля и безъ Гегеля отъ Бога отреклись, но и говоря объ Каннѣ Галилейской, не могутъ не вспомнить злѣйшихъ насмѣшекъ Вольтера, его *aller à la e.s.t- e.t.c.* Но, христіанство безъ Бога уже не есть христіанство: этого Гегель не умѣлъ и не хотѣлъ понять. Но Розановъ, когда ему «открылось, что христіанскій Богъ такъ же слабъ и немощенъ передъ лицомъ Необходимости какъ Эпиктетъ или любой изъ смертныхъ, уже не могъ быть больше христіанскимъ. То «поклоненіе въ духъ и истинѣ», которое оставилъ на долю «образованныхъ» людей Гегель, Гегель предлагалъ, ссылаясь на священное писаніе «поклоненіе въ духъ и истинѣ» и увѣрялъ, что *super haec petram*, безъ всякаго Бога религія будетъ много лучше держаться, чѣмъ на Богѣ. Уже Достоевскаго гегелевскій Богъ, т. е. тотъ единственный Богъ, который пріемлемъ для образованнаго человѣка, приводилъ въ бѣшенство. Все его творчество, какъ онъ самъ неоднократно, отъ своего собственнаго имени и черезъ героевъ своихъ многочисленныхъ романовъ, не разъ возвѣщалъ, имѣло своимъ источникомъ ужасъ предъ тѣмъ, что Богъ «образованныхъ людей» долженъ занять мѣсто Бога Св. Писанія. Розановъ былъ тоже «образованнымъ человѣкомъ». Онъ, какъ всѣ мы, прошелъ черезъ гимназію, университетъ, былъ потомъ самъ преподавателемъ исторіи въ гимназіи. Ему даже принадлежитъ огромное сочиненіе на чисто философскую тему о «пониманіи», котораго, впрочемъ, никто никогда не читалъ, т. к. оно къ тому времени, когда Розановъ пріобрѣлъ извѣстность въ Россіи, стало библиографической рѣдкостью. И, какъ образованный человѣкъ, былъ тоже глубоко убѣжденъ, что — хочешь, не хочешь — нужно лѣзть *super haec petram*, которую такъ краснорѣчиво описывалъ Гегель. Но когда онъ влѣзъ на гегелевскій камень — зрѣлище, которое ему открылось, потрясло все его существо. Онъ, какъ до него Нитше, почувствовалъ, что Богъ «умеръ», — но, правда, и этимъ онъ отличается и отъ Нитше, котораго онъ зналъ, вѣроятно, поверхностно, по плохимъ русскимъ переводамъ, и отъ Достоевскаго, на которомъ онъ выросъ и духовно сформировался, — онъ не замѣтилъ или не догадался что это «мы сами» убили Бога, онъ увѣровалъ, что Богъ умеръ «естественной смертью» или, того больше, что естественное

состояніе Бога — это смерть. Шлецеръ въ своей статьѣ приводитъ замѣчательныя слова Розанова, которыя стоятъ того, чтобы ихъ повторить еще разъ: «Богъ въ гробу — какая ужасная тайна. Богъ глядитъ на человѣка изъ своего гроба. Глаза вѣрующихъ христіанъ блещутъ безконечной радостью, въ ихъ взорахъ есть что-то небесное, послѣднее, свѣтлое, что-то, что вамъ почти мѣшаетъ дышать. На самомъ дѣлѣ, это просто — гробъ». И точно, Розановъ правъ: Гегель, вѣдь, считалъ себя христіаниномъ и Гегель былъ выразителемъ того, что онъ называлъ «духомъ» времени — а что такое значать приведенныя выше слова его, какъ не «Богъ въ гробу». Богъ, который не смѣетъ разорвать естественную связь явленій, созданную не имъ и не для него, Богъ, который не можетъ даже обратить воду въ вино — развѣ это не есть мертвый богъ, богъ въ гробу, богъ, который либо уже умеръ, либо никогда не жилъ. «Естественная связь явленій» была для Розанова предѣломъ, за который никогда не перелетала его мысль, той стѣной, которую по его глубокому убѣжденію, не дано пробить никакой человѣческой силѣ. И въ этомъ отношеніи онъ былъ правовѣрнымъ гегелевцемъ, какъ и всѣ мы, тѣ, которые изучали Гегеля, и тѣ, которые не читали ни одной строчки его книгъ. Но, въ то время, какъ Гегель предъ этой стѣной преклонился и принялъ ее не только, какъ неизбежное, но какъ нѣчто высшее и желанное, несущее послѣднее, окончательное успокоеніе человѣку и потому вполне замѣняющее абсолютную религію, или, какъ онъ говорилъ, выражающее собой духовный смыслъ христіанства, Розановъ такого христіанства никогда не принималъ, принять не могъ и не хотѣлъ. Если нѣтъ въ мірѣ Того, про Котораго написано: «Я Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова. Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ», то Библия есть одна сплошная выдумка и ложь, и христіанство не абсолютная религія, а отвратительное навожденіе, отъ котораго чѣмъ скорѣе проснешься, тѣмъ лучше. Надо выбирать: либо забыть христіанство, либо осмѣлиться бороться съ «Гегелевской стѣной», «естественной связью явленій». Розановъ не могъ рѣшиться окончательно на первое, но никогда тоже не имѣлъ достаточно дерзновенія, чтобы начать, по примѣру Достоевскаго, открытую и явно безнадежную борьбу съ тѣми «началами», которыя обнажились предъ человѣчествомъ, какъ результатъ тысячекратной работы его самой напряженной мысли. Какъ «образованному» человѣку вѣрить въ Канну Галлилейскую, вѣрить въ Бога Авраама, Исаака и Іакова, по слову котораго созданъ и міръ и въ мірѣ живущій живой человѣкъ. Гегель «возвысился» даже до того, что считалъ позорнымъ любить того Бога, которому поклонялись Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ: Канна Галилейская ассоціировалась въ его представленіи съ вольтеровскимъ *aller à la...* Розановъ

не вдохновлялся вольтеровским глумленіемъ надъ Св. Писаніемъ — но, повторяю, передъ гегелевской «естественной связью явленій» онъ *безвольно* склонялся. И въ этомъ объясненіе всѣхъ его отчаянныхъ нападокъ на христіанство. Разъ стѣна прежде Бога — всякая религія есть только дѣло рукъ человѣческихъ, стало быть держится на возмутительность обманѣ. И учитель Розанова, Достоевскій, зналъ это. Но — и тутъ открывается намъ то, что отдѣляло Достоевскаго отъ Розанова. Когда Достоевскій убѣдился, что между человѣкомъ и Богомъ стоитъ стѣна, что «естественная связь явленій» отнимаетъ у человѣка Бога, онъ почувствовалъ, что для него нѣтъ иного выхода. Дано-ли человѣку порвать естественную связь явленій, дано ли человѣку пробить стѣну — онъ не умѣлъ сказать и не могъ. Но онъ зналъ одно: до конца жизни онъ будетъ бороться со стѣной, хотя бы пришлось колотиться объ нее собственной головой, хотя бы все говорило за то, что съ этой стѣной справиться намъ не дано. Приведу собственные слова Достоевскаго, которые являются какъ бы отвѣтомъ на приведенныя мною раньше выписки изъ Гегелевской «философіи религіи». Гегель говоритъ отъ имени всѣхъ — Достоевскій отъ самого себя, Гегель опирается на разумъ, здравый смыслъ, исторію и дѣйствительность, — Достоевскому не на что опереться. Гегель, конечно, одолѣлъ въ «исторіи» — его слова всѣ помнятъ и знаютъ, о словахъ Достоевскаго всѣ забыли, даже Розановъ о нихъ забылъ. И все же, если бы вернуть Достоевскаго вновь къ жизни, онъ бы не смирился предъ своей неудачей и вновь началъ бы свою ничего не обѣщающую борьбу съ той «стѣной», — такъ онъ называлъ «естественную связь явленій», — которую мы всѣ искренно, вмѣстѣ съ Гегелемъ, считаемъ предѣломъ человѣческихъ и божескихъ возможностей и лицемѣрно называемъ великимъ словомъ Истина. Надо хоть изрѣдка прислушаться къ Достоевскому, разъ мы всегда слушаемъ и слышимъ Гегеля. «Передъ стѣной, пишетъ онъ, непосредственные люди пасуютъ. Для нихъ стѣна не отводъ, какъ, напри- мѣръ, для насъ, не предлогъ воротиться съ дороги. Нѣтъ, они пасуютъ со всей искренностью. Стѣна имѣетъ для нихъ что-то успокоительное, нравственно разрѣшающее и окончательное, пожалуй, даже что-то мистическое». И еще разъ: «продолжаю о людяхъ съ крѣпкими нервами... Эти господа, при иныхъ казусахъ, хотя и ревуть, какъ быкъ, во все горло, хотя это имъ, положимъ, и приноситъ величайшую честь, но предъ невозможностью они тотчасъ смиряются. Невозможность — значить каменная стѣна. Какая каменная стѣна? Ну, конечно, законы природы, выводы естественныхъ наукъ, математика. Ужъ какъ докажутъ тебѣ, напри- мѣръ, что ты отъ обезьяны произошелъ, такъ ужъ нечего морщиться, принимай, какъ есть... Помилуйте, закричатъ

вамъ, возставать нельзя, это дважды два — четыре. Природа васъ не спрашиваетъ: ей дѣла нѣтъ до вашихъ желаній, нравятся ли вамъ ея законы, или не нравятся. Вы обязаны принимать ее такъ, какъ она есть, а, слѣдственно, и всѣ ея результаты. Стѣна значить и есть стѣна и т. д. и т. д... Господи Боже, да какое мнѣ дѣло до закона природы и ариѳметики, когда мнѣ почему-то эти законы и дважды два-четыре не нравятся. Разумѣется, я не пробую такой стѣны лбомъ, если и въ самомъ дѣлѣ силъ не будетъ пробить, но я и не примирюсь съ ней потому только, что она каменная стѣна, и у меня силъ нехватило. Какъ будто такая каменная стѣна и вправду есть успокоеніе и вправду заключаетъ въ себѣ хоть какое нибудь слово на миръ, единственно потому, что она дважды два четыре. О, нелѣпость нелѣпостей. То ли дѣло все понимать, все сознавать, всѣ невозможности и каменные стѣны, и не примиряться ни съ одной изъ этихъ невозможностей и каменныхъ стѣнъ, если вамъ мерзить притворяться». Думаю что слова Достоевскаго не нуждаются ни въ комментаріяхъ, ни въ объясненіяхъ. Думаю тоже, что самъ Достоевскій тоже хорошо понималъ, что со своей самодѣльной пращей «мерзить» ему не такъ то легко выдержать единоборство съ Голіаѳомъ-Гегелемъ, съ ногъ до головы вооруженнымъ всѣми новѣйшими изобрѣтеніями наукъ и искусствъ. И все таки, онъ пошелъ и противъ Гегеля. Другого выхода у него не было: нужно было либо убить Бога, положить Бога въ гробъ, какъ сдѣлалъ Розановъ, либо, не загадывая впередъ о томъ, что будетъ, ничего и ни на что не разсчитывая, начать великую и послѣднюю бѣру съ тѣми невозможностями и стѣнами, въ которыхъ Гегель и всѣ люди на извѣстной степени образованія видятъ послѣдній источникъ и истины и бытія. У Розанова не хватило того безудержнаго дерзновенія, которое вдохновляло Достоевскаго въ его творчествѣ. Можно-ли за это упрекнуть Розанова? Кто изъ насъ посмѣетъ первый въ него бросить камень за то, что онъ не рѣшился отказаться отъ прочности, которую даетъ общеніе со всѣми, и искалъ отдохновенія и покоя на предложенной ему современной-мыслью *super hanc petram*? Розановъ любилъ Бога, Розановъ искалъ Бога, но того горчичнаго зерна вѣры, за которое людямъ обѣтовано божественное «не будетъ для васъ ничего невозможнаго», онъ въ себѣ не находилъ и правдиво объ этомъ разсказалъ. И правдивый разсказъ объ умершемъ Богѣ больше дастъ людямъ, чѣмъ притворное исповѣданіе ничего неговорящихъ душъ истинъ. Недаромъ Лютеръ сказалъ: иной разъ проклятія и богохульства слаще звучатъ въ ушахъ Господа, чѣмъ самыя торжественныя аллилуйя. И нужно думать, что Розановъ не ошибался, примѣняя къ себѣ слова старика Карамазова. Хоть онъ и отрекался отъ Бога, хоть онъ и говорилъ страшныя слова, но за эти слова и за эти отреченія Богъ, которому открыты бездны и тайны человѣческой души, любилъ его.

Л. Шестовъ.

Душа вещей *).

Далекая звѣзда мерцаетъ въ безпредѣльности. Въ ней дрожитъ тайна, передъ которой люди становятся на колѣни. Какая сверхъ-правда, какое утѣшеніе, какая «послѣдняя вещь». Но эта голубая слеза, застывшая въ эфирѣ, погасла вѣка, тысячелѣтія тому назадъ: и все же — она еще жива, мы впитываемъ въ себя частицы ея, летящихъ въ Вѣчность, лучей. Сіяетъ жизнь, которой уже нѣтъ, невѣдомая, невидимая, гдѣ была. Съ чѣмъ же сравнить это видѣніе незримаго, бытія несуществующаго, «обличенія вещей невидимыхъ», какъ не съ ея душой.

Такъ люди и вещи давно ушедшія, все еще живутъ въ нашей душѣ и властвуютъ надъ реальностями. Ибо у всего видимаго, а тѣмъ болѣе у видимаго и сущаго, у каждой вещи есть отраженная въ нее нами и ею въ насъ, душа. Та, которую мы въ эту вещь вложили. Одушевивъ вещество, продливъ и закрѣпивъ себя во снѣ, мы сотворили вещь. Вѣдь если человѣкъ и въ родствѣ съ Первосоздателемъ, по своему подобію, то лишь по вещамъ, по основному божественному свойству — организациі хаоса: безформеннаго, безразумнаго. Тамъ, гдѣ появляется форма — виза идеи — впервые матерію посѣщаетъ смыслъ. Отсюда — богообразіе въ человѣкѣ, лишь въ мѣру его созидательства; только пользователи — все еще въ зонѣ человѣкообразія. Лишь въ творчествѣ подлинное отраженіе другой божественной сущности — познанія («познайте истину и она освободитъ васъ»), какъ ключа къ первосущности — жизни вѣчной. Недаромъ первовещь, начавшая мыслить, вкусивъ отъ древа познанія и «ставшая, какъ одинъ изъ Насъ», потянулась и къ древу жизни, но была остановлена Возревновавшимъ и выслана изъ Эдема: «какъ бы не простеръ онъ руки своей и не взялъ также отъ дерева жизни и не вкусилъ и не сталъ жить вѣчно»!

И каждый изъ насъ, въ мѣру своего познанія, доканчиваетъ

*) Редакція даетъ мѣсто интересной и характерной статьѣ Я. Меньшикова, хотя по настроенію своему она не подходитъ къ основному направленію «Пути».

божественный слѣпокъ, каждый тянетъ свой жребій на долю синтетическаго, живущаго сотни лѣтъ, вмѣщающаго Сократа, Бетховена и Апполона, человѣка или, по крайней мѣрѣ, играя въ бога, лѣпитъ, по своему духовному образу и подобію, вещи и вдуваетъ, по передовѣренному ему природой праву на оживленіе мертвой матеріи, въ этихъ своихъ Адамчиковъ жизнь. И даже тамъ, гдѣ мы, въ микроскопической школѣ слышаго, касаемся, на вершинахъ музыкальнаго экстаза, сферъ постиженій высшихъ формъ сверхъ-жизни, мы только лѣпимъ дрожанія вещества подъ пальцами. Вѣдь звуки, какъ и лучи (въ мрака окончательнаго небытія) только разрѣженіе воскресшей и возносящейся къ небу матеріи... И эта страсть къ сотворенію вещей, наиболѣе послѣ любви, ненасытно-властная и всеобщая. Вещь влюбляетъ въ себя («А только влюбленный имѣетъ право на званіе человѣка») и въ мѣру любви она оживаетъ.

Творческій духъ, застывшій въ вещи, прикрѣпленный къ ней, какъ бабочка на булавокѣ, мысль, матеріализованная въ пребывающую во времени полезность — даютъ вещь, наслѣдницу и носительницу идеи. Оплодотворенное духомъ вещество рождаетъ тѣло вещи. Тамъ, гдѣ кончается ея замыселъ, полезность, гдѣ истощаются токи вложенной въ нее энергіи, кончается и ея тѣло. Ея миссія свершена, духъ отлетѣлъ, вещь умираетъ, оставляя трупъ — предметъ. Вѣдь духъ — энергія. Мы вправѣ сказать здѣсь, что *вещь есть уплотненный духъ*, ибо только въ мѣру своей изобрѣтательской, какъ въ лейденской банкѣ, сгущенности, онъ и отразился въ вещи; поскольку онъ духъ, постольку она и вещь. Недаромъ дикари поклоняются не идоламъ, а духамъ, якобы въ нихъ живущихъ; идолопоклонство всегда духо, или псевдо-духо-поклонство. И тамъ, гдѣ въ вещи живетъ духъ, она выдѣляетъ, пропорціональную его величію (т. е. способности извлечь изъ наименьшей матеріи наибольшую энергію) животворящую свободу. Тутъ то и начинается интимнѣйшая связь человѣка съ вещью, инстинктъ собственности, авторское право на вложенную въ вещь мысль, право создателя вещи на вещь; до этого — только захватъ матеріи. *Вложеніе культуры, какъ источникъ права на матерію (вещь), пространство (территорію) и время (свободу)*, даетъ здѣсь въ завязи всю формулу должнаго развитія общества. Собственность должна была бы отсюда всегда быть какой-то степенью духовнаго родства съ вещью; тамъ, гдѣ его нѣтъ, логически нѣтъ мѣста и собственности. Во всякомъ случаѣ, ткань такого общества (а оно только и мыслимо при условіи и по поводу вечности) рискуетъ оказаться сотканной изъ лже-нитей, а члены его — командированными за родословной къ праотцамъ...

Но полезность вещи — въ выдѣленіи, излученіи ею «осво-

бождающей истины» — свободы; вещь — идея и поскольку идея, постольку и свобода; вещь — изобрѣтеніе свободы; *вещь, это конденсированная свобода*, союзъ съ природой противъ нея; съ вещами противъ не вещей; отторженіе, умыканіе, осѣдланіе, очеловѣчиваніе, обращеніе въ свою вѣру темной нечистой силы, а иногда и сраженіе двухъ силъ на благо третьему радующемуся. Вѣдь, вопреки Руссо, человѣкъ рождается лишь жалкимъ, плачущимъ рабомъ природы, идя по революціонному противъ нея пути всю свою жизнь. Онъ извлекаетъ вещь, посредницей между нимъ и Тайной, изъ ея бездонныхъ нѣдръ, драгоценные самоцвѣты свободы, расшифровывая воспоминаніемъ — предчувствіемъ, клинопись, утраченного или угадываемаго, какъ бы въ мучительномъ пробужденіи отъ колдовскаго сна, языка боговъ. Жизнь — ребусъ, нѣкое отысканіе отцовства, *право отгадать свое право* на божественность, а, стало быть, и на приказъ, укрощеніе. Впрочемъ, не только право, но и долгъ; общество прогадываетъ на неотгадавшихъ въ этой жизни ничего. Разъ матерія — сгущенная энергія, то высшая по напряженности форма повелѣваетъ низшей: горчичное зерно сконцентрированного духа низвергаетъ гору въ море.

Но вещи освобождаютъ и отъ людей; тутъ тоже высшая накопленность свободы повелѣваетъ низшей. Въ предѣлѣ всякаго общества — союзъ полноправій, самодержавіе себя («Ты царь — живи одинъ») и отъ природы и отъ людей (доразвитіе римской свободы, какъ права собственности на собственное тѣло) и единосущная, отсюда, солидарность... Вещи же, проводники идеи, и завоевываютъ людей; ни одна культурная миссія (христіанская въ томъ числѣ) не обходилась безъ вещей, безъ маленькихъ чудесъ, краснорѣчиво говорящихъ о духовныхъ свойствахъ ихъ творцовъ, авангарда вещей — «идентитъ», идущихъ впереди завоевателей. Покажи сотворенную тобою вещь и я скажу, кто ты. И именно потому, что въ каждой вещи есть хоть одна идейка, онѣ все же интереснѣе, содержательнѣе, душевнѣе большинства людей, подчасъ людей-червей, поѣдающихъ прахъ и продвигающихся во мракъ. Христіански-пассивное служеніе всѣмъ, безмолвіе, ясность, вѣрность, трезвость — дѣлаютъ изъ вещи друга. Въ вещную уединенность идей спасаются иные отшельники. Мы подлинно живемъ въ лѣсу идей, выращенныхъ нами. Наше бытіе сформировано предчувствіями, выуженными у опыта, предшествующимъ ему сознаніемъ, въ свою очередь сформированнымъ предшествующимъ ему бытіемъ. Расщепить этотъ круговоротъ нельзя, не вырвавшись изъ вещности. Но тамъ, гдѣ кончаются вещи, начинаются иллюзіи. Вообще, безвещный міръ — небытіе, лунное кладбище, ибо все біологически-организованное уже вещьность, но Божья. Но

общество вещей имѣетъ свою сліянную душу. Гнетъ сумрака усталыхъ вещей, ужась и тоску руинъ, торжественную тишину храма, скопившаго вѣками поэзію несомыхъ подъ его своды слезъ и упованій, и первые крики ребенка и застывшую думу мертвеца. Радость, сіяніе и сверхъ-оправданность весны... Вѣдь если за очезримымъ явленіемъ вещей и есть сущностныя «вещи въ себѣ», надо думать, уродство отражаетъ уродство, а красота красоту, т. е. завершенность «золотого дѣленія». Не потому ли цвѣты такъ благоухаютъ? Вотъ вещи, въ которыхъ просвѣчиваетъ тайна, вызывающая и глаголющая о геніальномъ духѣ, воплотившемся въ матерію, а можетъ быть и о матеріи, завершенной, торжествующей и посмѣивающейся надъ духомъ, которымъ мы, сначала отнявъ его отъ нея, затѣмъ упорно хотимъ ее надѣлать... Я говорю Тайна, потому что въ цвѣтахъ, въ росткѣ, зернѣ дана единственная мистическая фаза живого вещества, питающагося мертвой, минеральной пищей, въ основномъ не постижимомъ чудѣ — непосредственно претворяющая первозданный хаосъ въ красоту ликующей жизни. Не спроста Христосъ постоянно возвращался въ своей символикѣ къ зерну, сгустившему въ себѣ всю мудрость бытія. Да будетъ жизнь! — и вотъ зерно, пылинка, «булавочный уколъ», даже послѣ пятитысячелѣтняго анабіоза въ склепѣ пирамидъ, пускаетъ ростокъ, богоподобно, логосо-подобно устрояетъ мертвость земли въ лучезарную жизнь. Литургія красоты, раскрывающаяся въ вещахъ воистину воскресающей весны съ ея сиренью, зеленой дымкой и запахами земли отъ которыхъ, задохнувшись въ міазмахъ урбанизма горожанину хочется рыдать — есть одинъ изъ ликовъ Божьей правды, идущей своими путями надъ бредомъ человеческого, слишкомъ человеческого бытія. Въ утратѣ стихіи истинной вещности, необходимой и достаточной для всепримиряющаго, а потому и безмолвнаго счастья, есть какое-то нарушение извѣчной тайны сліянности человека съ природой и въ выпаденіи его изъ нея — что-то отъ, увы, столь знакомо-національнаго, надругательства надъ матерью землею. Этотъ грѣхъ, т. е. нѣчто конечно-невыгодное, начинаетъ обрѣтать свою кару. Ей — природѣ — отмщеніе и она воздастъ. Теряющіе землю, теряютъ и небо — примиренность и ея свободу. Такъ, быть можетъ, воспоминаніе о соучастіи въ веснѣ, загнанное въ подсознаніе, влетаетъ въ единое, хоть и рѣшетчатое, окошечко религиозно-революціонной мечты съ его клочкомъ утраченнаго голубого неба, цѣлымъ роемъ, жалящихъ и язвящихъ сознаніе, грозovýchъ предчувствій. Въ мистеріи очезримаго царства красоты, т. е. воплощенно-божественной мѣры вещей и совершенной, въ себѣ оправданной жизни, въ переворотѣ, перемѣнѣ, обращеніи, возвращеніи, въ свершеніи и завершеніи (révolution!) нѣкоей

орбиты, для которой весна — отправная и конечная точка (а именно въ цвѣтахъ, а не плодахъ, сверхцѣли, ибо плодo-образование — лишь закрѣпленіе повторяемостью) символика весны, какъ осуществленіе всѣхъ заданностей, сплетается съ темой религіозно-революціоннаго упованія, отъ которой никуда не уйти, ибо на нее развернулась и догораетъ наша жизнь. «И для меня придетъ весна» хотя бы и глубокой, поздней, христіанской осенью, когда быть можетъ будетъ уже невозвратно поздно, но пока теплится въ человѣкѣ эта мечта, онъ носитъ въ себѣ эмбрионъ потенциальнаго революціонера, отвергающаго, какъ наводненіе, искаженный вещами и людьми обликъ бoгo-истины «жизнь есть болѣе, чѣмъ пища» и тянущагося въ край иной. Глотки озона, хотя бы и искусственнаго, всегда священны. Угадать, въ безконечности безъ центра и съ центромъ всюду, а стало быть и вращеніемъ міра вокругъ каждой жизни, — единственность своей весны и значить потянуться отъ ледяного дыханія большихъ чиселъ, нивеллирующихъ вселенную, къ подлинно религіозной, т. е. восхищенно-любопытствующей къ міру вещей и къ себѣ, индивидуальности. И въ реституціи невозвратимаго въ себѣ, въ освобожденіи и проростаніи въ себѣ, замурованныхъ непреодолимой еще шейлокократіей современности, нѣкоего духовнаго зерна — весь безотчетный замыселъ, паѳосъ и эросъ революцій. «Поиски потеряннаго времени» — этотъ прустовскій мотивъ конгеніаленъ соціализму. Недаромъ, увы умолкшіе, куранты средневѣковья, указывавшаго церковными шпильями на звѣздное небо, напоминали человѣку, что «*omnes vulnerant — ultima negat*», что надо спѣшить, спасая въ себѣ свободную душу.

И вотъ, душа вещей, сны, застывшіе въ вещахъ, пейзажъ и сказка вещей, угнетается, старить или молодить и лечить.

Прожить жизнь среди подлинно красивыхъ вещей значить впитать въ себя красоту ихъ, стать «миметически» (ибо все живое равняется по природѣ) моложе, удлинить свою жизнь. Развѣ мечта апокалиптики не въ ясписовыхъ стѣнахъ и жемчужныхъ воротахъ. Развѣ жизнь не непрерывное отраженіе въ насъ мѣняющагося фильма вещей? И удѣлъ cadaго «скрутить» свою жизнь на фонѣ и въ аксессуарахъ своего сценарія, въ темпѣ и мелодіи своей режиссуры, быть «ведеттой» или глупышкинымъ своей жизни. Общество бездарныхъ, сѣрыхъ, куцыхъ, кургузыхъ, грязныхъ вещей — мыслишекъ, такъ же тягостно, угнетающе-невыносимо, какъ и общество людей-людишекъ. Почему, дѣйствительно, мы такъ болѣзненно переносимъ въ человѣкѣ и бѣжимъ въ ужасѣ отъ всего въ немъ уродливаго, тупого и грязнаго и миролюбиво терпимъ кретинообразныя вещи? Разъ мы живемъ въ мірѣ образовъ, явле-

нія вещныя и человѣческія должны были бы расцѣниваться нами одной мѣрой. Вся психика, весь примигивъ революціоннаго «безумія» есть только отраженный въ насъ рикошетомъ, впитанный въ подвалахъ жизни ея вещный ужасъ и тоска по истиннымъ вещамъ. А наша поникшая немощь — только отраженіе изсякающей души нашей культуры. Сожительство съ ничтожными вещами, дыша ихъ воздухомъ, мы неизбежно отравляемся ими. Только перевертывая странички жизни, покидая насиженные гнѣзда, замѣчаешь залежи скарба, которому самоубійственно-сентиментально позволяли мы, какъ и безцвѣтнымъ людямъ, похищать какія-то частицы нашего невозвратимаго «я». Для этихъ вещей настаетъ тогда судный день, но даже въ эти минуты мы расстаемся съ ними, какъ съ связями уже тяготящими, но «дорогими, какъ память», не безъ тоскливаго оцѣпенѣнія... Намъ жалко частицъ своей души, уходящихъ въ небытіе. Вѣдь вещи — клей, которымъ мы приклеивали къ времени свои мечты; копилки воспоминаній, куда мы опускали мелочь своихъ часовъ и минутъ... А въ этомъ тайна всякой любви («нѣтъ, не тебя такъ пылко я люблю»). Нужно вмѣшательство стихій и рока, чтобы хирургически освободить насъ отъ вещей-паразитовъ. Пожары тутъ, дѣйствительно, способствуютъ украшенію и одинъ изъ смысловъ нашей «встряски» и былъ, отчасти, во внезапномъ лицезрѣніи идеекъ, треснутыхъ, склеенныхъ, заплѣсневѣлыхъ, которыя оказались вдругъ жалкими, лишними, неуклюжими, нелѣпыми, невозможными, потому что бесполезными, какъ коконы давно отлетѣвшихъ бабочекъ; ибо каждая вещь есть только этапъ, возможность, коконъ послѣдующей. Вотъ эти часы, лежащіе предо мною еще слишковъ громоздки, хрупки; но человѣчество разведетъ, скрещиваніемъ идей, новую породу часовъ. И важно замѣтить бесполезность во время, раньше, чѣмъ ее увидятъ другіе, показывая на нее пальцами. Если красота есть всегда и полезность, порядокъ вещей, мѣра вещей успокоенность логики вещей, то безобразіе ихъ — всегда нарушеніе этой логики. Въ мѣру ея раскрытія нами и подчиненія ей, заговоръ вещей претворяется въ содружество ихъ. Но сама логика ихъ неотмѣнима; въ этомъ смыслѣ, ненавязываемости ей того, съ чѣмъ она внутренне несогласна, это подлинная невзрываема *диктатура вещей*.

И не только диктатура, но и школа вещей, учащая методу жизни; въ частности, обращенію и съ вещами-людьми. Если «человѣкъ не можетъ быть вещью», то онъ сверхъ - вещь, взыскующая сверхъ - логики вещей. Ибо вещи не выносятъ нечестности, небрежности, насилія, онѣ упорно отказываются тогда служить, а подчасъ ехидно и жестоко мстятъ. И въще

мнѣніе о насъ не людей, а именно вещей, этого процѣженнаго сквозь сито вечности и продлившаго себя во времени чело-вѣчества, этого вѣщающаго духа предковъ. Реальности требуютъ пищи реальностей. Ихъ баснями (декретированіемъ, переименованіемъ) не накормишь. Вынь, да положи имъ вещи — челоѣческій медъ. Вотъ, изъ хода вещей и создается, какъ коралловый рифъ, органическій порядокъ аристократіи вещей. Попадъ въ лапы низшаго духа, развинчивающаго и тѣмъ раз-вѣнчивающаго, организованность въ примитивъ, духъ вещи сейчасъ же эмигрируетъ, оставляя въ нихъ лишь трофей брентной оболочки. Отсюда неопалимая купина субстрата стараго быта и немощь всѣхъ революцій, не вступившихъ въ союзъ съ вещностью, ихъ таинственные инфра - красные лучи ваалова пожирания своихъ дѣтищъ, переворачиванія ирраціональнымъ плугомъ соціальныхъ пластовъ, долженствующихъ быть перевернутыми снова, превращеніе антипалаческаго замысла (speculator!) въ жертву самозакланія лучшаго агнца-революціоннаго поколѣнія — въ умилоствленіе нѣкихъ метаисторическихъ боговъ, оборачиваніе чуда умноженія хлѣбовъ въ чудо ихъ вычитанія, а реституціи справедливости въ камуфлированный регрессъ.

Гдѣ начинается вещь, рождающая вещи, начинается и культуротворчество, основная функція челоѣка. Такъ, дѣти, повторяя развитіе общества, еще не начавъ ходить, окружаютъ себя вещицами, чтобы потомъ всю жизнь играть въ вещи и по поводу ихъ, добывая свою свободу. Только опираясь на тысячелѣтія продѣланнаго опыта, стоя на остриѣ чудовищной вечности, челоѣкъ и накопляетъ залежи свободы, проживая лишь ея ренту и передавая потомкамъ приращенія снѣжнаго кома свободы — прогресса. Милліоны лѣтъ нужны были челоѣчеству, чтобы доползти до колеса. Поѣхавъ на этой, сгустившей эпохи, идеѣ вращающейся ограниченной безконечности, къ идеалу, челоѣкъ уже летитъ къ нему надъ необозримыми горизонтами времени, въ которомъ копошились бы, по насѣкомъему, рожденные ползати. Культъ изобрѣтательскаго мозга, отборъ и скрещиваніе его съ тщательностью культуры махровыхъ орхидей, искусственное оплодотвореніе будутъ открытіемъ колеса уже въ самомъ изобрѣтательствѣ. Челоѣчество, созданное по плану, какъ заранѣе выстроенные города Америки, подборомъ психологическаго типа, замѣнитъ темный органическій процессъ выживанія случайныхъ цвѣтовъ въ плѣну кропивы и лопуха больныхъ, преступныхъ и деградирующихъ поколѣній. Фантастика вчерашняго вѣдъ уже стала явлю сегодняшняго, которое будетъ дѣтски - наивнымъ завтра. Такъ, черезъ идею къ вещи и черезъ нее къ идеѣ

—идеть человекъ къ примиренности съ матеріей. Видимое уже не будетъ вычитаться невидимымъ, а обмѣниваться на видимость невидимаго. Ибо синія птицы духовностей ловятся лишь въ паутину вещной культуры. Хотимъ мы или не хотимъ, но оторвать человека отъ вещной груди нельзя безъ отторженія его отъ источниковъ жизни — молока освобождающей вечности. И здѣсь магія всѣхъ стабилизированныхъ режимовъ и драма всѣхъ полуреволюцій (а революція — лишь завершеніе орбиты) съ ихъ разрывомъ вещной ткани, утратой инерціи, автоматизма (конечной цѣли всякаго воспитанія) и катастрофическимъ таяніемъ свободы.

Въ осмысливаніи вещи, какъ звена цѣпи къ сверх-вещамъ, въ приходѣ, черезъ аристократію вещей къ конкретности свободы, и таится нервъ американизма. Если покупательная сила средняго американца вдесятеро больше таковой же средняго азіата, то это только значить, что первый вдесятеро свободнѣе, что его жизнь въ десять разъ длиннѣе и въ десять разъ продуктивнѣе. Въ тридцать разъ продуктивнѣе, напримѣръ, жизни китайца. По даннымъ колумбійскаго статистическаго института, вещный вкладъ С. Америки въ общую работу человечества въ двѣнадцать разъ интенсивнѣе вклада Россіи. Увы, бываютъ народы — изобрѣтатели и народы - недотепы. Судь исторіи — судь вещей. Замыселъ американизма — въ жизни, поставленной, какъ лабораторный опытъ, въ чудѣ изобрѣтенія умноженія благъ, въ поклоненіи не кумиру вещи, а пребывающему въ ней изобрѣтательскому духу, вещи, изобрѣтающей вещь, въ человекѣ взятомъ лишь въ реакціи на вещь, эту лакмусовую бумажку творческой мощи, «похитителя огня». Не въ трудѣ или борьбѣ, а въ умѣ обрѣтаетъ онъ право свое.

Такая матеріализація духа въ вещи, въ сущности, лишь начальная стадія дематеріализаціи, увода человека вещами изъ кабалы матеріи въ пограничныя зоны отрѣшенности отъ нея, уходъ отъ небытія возможностей въ истинное бытіе ихъ свершеній. Человекъ вѣдь умираетъ зародышемъ, свершенія своихъ возможностей... И вотъ Богу служатъ, въ мѣру изобрѣтательской духовности, малые боги; давленіе режима такой вечности выпираетъ всплывающихъ божковъ. Какъ затратить свой единственный мигъ и, прежде всего, его не растратить? Какъ въ учетѣ всѣхъ минутъ, отмѣренныхъ свыше, распредѣлить ихъ такъ, чтобы угаданной, если не осознанной, цѣли жизни отдать львиную долю? Лишь выдѣливъ, съ жадностью скряги, изъ механическихъ и побочныхъ процессовъ, уплотненіемъ ихъ, всѣ крупинки свободы.

Въ осчастливленіи, самаго процесса жизни (выращи-

вающей въ немъ и цѣли), доведеніи его до изящества и свободы танцующей, ибо совершенной, матеріи — торжествующая цѣль, пожирающая средство. Но мало уменьшить расходующее жизнь треніе. Если жизнь пропорціональна количеству впечатлѣній, надо нагнетеніемъ ихъ, удлинить ее. Такъ въ шахматахъ, этой мініатюрѣ жизни, въ которой ходы судьбы надо парировать ходами, изыскивая изъ сплетенія матеріи, времени и пространства наилучшій выходъ — сила и разстояніе бывають почти всегда биты сгустившимъ ихъ въ себя темпомъ. Ускорить темпъ жизни, значитъ прирастить свсбоду, цвѣтущую на времени; убіеніе его метаніемъ бисера свободы передъ свиньями тормозящихъ процессовъ, смерти безвозвратной подобно. Надо существовать быстро; время — а бываетъ ли оно бесплодно — тоже вещь и самая хрупкая и самая драгоцѣнная. Нѣтъ времени уже на многое вчерашнее (въ томъ числѣ и на интеллигентскія трели) и въ этомъ знакъ эпохи. Жизнь превратилась въ состязаніе въ быстротѣ. Рекорды, какъ центрофугой, разслаивають общество на классы темпа, выдѣляя новую аристократію скорости, служащую богу наименьшаго усилія, закону сохраненія энергіи, упрощенія (эволюція языка въ интонаціи), сокращенія махровой формулы жизни къ сжатому алгебраическому знаку. Отсюда — не только вихрь рожденія вещей—удлинительницъ жизни, но и казнь, сжиганіе усталыхъ, замедляющихъ, крадущихъ жизнь, вещей, вмѣстѣ съ увядшимъ духомъ въ нихъ осѣвшимъ: жестокая цѣлесообразность, если только она можетъ быть жестокой. Какъ и человѣкъ, плохая вещь — карриатура, оскорбленіе лучшей; ея старость — отраженіе какого то потусторонняго безобразія. «Опоздавшимъ — кости» — таковъ стиль эпохи. Такъ умирають ихтіозавры стараго быта, оказавшіеся уже слишкомъ громоздкими и неуклюжими. Ихъ переживаютъ ящерицы — молніи, преодолевшія пространство. Такъ приложенная къ нему быстрота, раздвиженіемъ границъ міра, сближаетъ всѣ части лабораторіи божка накопленія вещей.

Въ перегонкѣ человѣка въ вещь, американизмъ учелъ, что и человѣко-вещь — механизмъ, требующій культа. Впрочемъ, вещь-человѣкъ, роботъ, этотъ евнухъ, лишенный зроста власти, чреватъ сюрпризами. Господа безъ рабовъ, господа самихъ себя — какіе же это господа? Но захотятъ ли рабы, потерявъ господъ, перестать быть рабами? Не наречется ли, рабами самихъ себя, роботъ бѣлобандитомъ? И не разнесется ли культура, какъ пекинскіе трамваи, возревновавшими рикшами? Или, наоборотъ, не будутъ ли бесполезныя и даже тормозящія «культуру» уже не рабочія массы рационализо-

ванно ликвидированы? Но это уже тема скорѣе Уэллса и Эди. По.

Будущее американизма, думается, связано съ преодоленіемъ въ себѣ цвѣтовъ зла, растущихъ изъ буржуазнаго быта: ереси возомненія себя божкомъ (не сотвори себя кумиромъ!), рабства вещамъ, извращенія ихъ. Больное человечество рождаетъ и больныя вещи. Изысканность, черезъ изощренность, переходитъ въ извращеніе цѣлей, въ вещный развратъ. Вещамъ даются иныя назначенія, вещи дѣлаются стерильными. Онѣ не даютъ уже свободы или эта свобода становится самоцѣлью («право злоупотребленія»), служа человѣку, а не человечеству, дѣлая безсмысленными всѣ жертвы для нея принесенныя. Въ «запахѣ бойни и харчевни духа, гдѣ души висятъ, какъ мягкія, грязныя тряпки», создаются вещи-разрушительницы свободы, растлительницы своей идеи, нейтральныя, бездѣлушечныя, бездѣльныя, «сѣдающія человѣка», закабалющія его, словомъ, лишнія вещи. А проблема лишнихъ вещей и есть проблема лишней культуры; только сумасшедшіе, отвергнутые вещами, извергнутые изъ порядка вещей, творятъ потустороннія, бесполезныя вещи. Гипнозъ моды — вчерашняго и завтрашняго уродства — вплоть до убіенія пола, ампутированія мизинцевъ на ногахъ и выщипыванія бровей, т. е. античеловѣческаго замысла, притязаніе къ вещи «отъ лукаваго» — превыше ея цѣли (именно Сатана и былъ издревле распорядителемъ земныхъ благъ), невѣріе въ единственность и нетлѣнность красоты простоты, въ сущности, только растрачиваютъ народныя силы; созданныя лжецѣнности моды не наследуются, утекая изъ фонда свободы, а ненужное, паразитирующее на счетъ необходимаго, налагаетъ на культуру табу уединенной запретности частнаго дѣла, апеллирующаго къ общему только въ дни своей гибели. Но почему же общее должно спасать частное, изолировавшее себя отъ равномерно - освобождающаго долга, а потому едва ли соціально - честное? Истошая на этомъ, еще разъ, чудовищныя запасы своей свободы... Такъ, послѣднее великое перевоплощеніе ея въ пороховой дымъ, равное 60-лѣтнему бюджету Россіи, украло изъ фонда вечности цѣлую эпоху апокалиптического «питія воды жизни даромъ», повысивъ «соціальную температуру», связанную съ мѣрой вещей до градуса взрыва. Полярности вещнаго голода и вещнаго пресыщенія сходятся въ безуміи, одинаково опасномъ для народнаго тѣла. Праздникъ «Великаго - Безхамнаго» безумія развѣнчиваетъ тогда лже-духовности, пожираетъ ихъ и перепаканное вещное поле снова рождаетъ вещи; тутъ какое то отраженіе первобытно - тотемическаго закланія бога, насыщенія

его духомъ и воскрешенія его въ новой плоти до новаго безплодія, новаго обвала въ вѣчныя пустоты.

Вся практика жизни, лишь споръ о методѣ (объ одной изъ граней многограннаго христіанства — отказѣ отъ вещей, этомъ холодѣ небытія, доведенномъ логически до абсолютнаго нуля, придется сказать особо) и каждый режимъ есть, прежде всего, методъ организаціи, а подчасъ и дезорганизаціи, вѣчности; мы знаемъ режимы одѣвающихъ и раздѣвающихъ свой народъ. Кривое зеркало совѣтской антитезы — «общее — значитъ ничье», забывшей «про овраги» — о врагѣ внутреннемъ челоуѣкозвѣрѣ, съ ея не преодоленіемъ, а оскотченіемъ похоти стяжанія, отражаетъ заданность какихъ то коррективовъ стараго быта, необходимость «золотого дѣленія», которое не есть дѣленіе по золоту, режима не вредителя, а учета вѣчности, въ которой ничто бы не пропадало, все наслѣдовалось и умножалось, а свобода была бы достояніемъ не немогущихъ ею пользоваться, а могущихъ. Въ трагической, расщепляющей и истощающей общество схваткѣ злата и булата изъ-за вещей, коллективъ долженъ вмѣшаться и наложить суверенную руку на принадлежащее ему яблоко раздора — нѣдра свободы. *Свобода, какъ средство соціального служенія, а не цѣль (нищевская свобода «для чего», а не «отъ чего»); право, какъ слѣдствіе выполненнаго долга; высвобожденіе необходимаго изъ подѣ власти ненедобнимаго* — вотъ треугольникъ созвѣздія, подѣ знакомъ котораго зачинается новая эра вѣчности. Сараевскій мальчишка Принципъ бросилъ искру пожара. Принципъ же долженъ потушить его. «Дующіе на воду» еще разъ скажутъ о годной гробамъ камфорѣ старушечьяго хлама... Время и вещи разсудятъ «немочь» бывшаго и «нежителей» будущаго.

Пока, постараемся, все же, почитать память мерцающей на горизонтѣ Невѣдомаго, но не меркнувшей, взыскуемой «послѣдней вещи» — Земли Родной, не зарубежнымъ сидѣніемъ и «вставаніемъ», а дѣланіемъ. Да узримъ «испивъ вина Ярости Божіей», что путь изъ варягъ въ русы лишь черезъ претвореніе поэтическаго въ этическое; что нужны не только стихотворенія въ прозѣ и Ніагары благородства, но и твореніе прозы. Соціальная химія низкихъ истинъ, сухой режимъ вѣчности, притомъ безъ впаденія въ чернокожесть буржуазно-пролетарскаго духа, дѣлающую парадоксальнымъ его равно незаслуженное бѣлокожіе — будутъ стоять возвышающей обѣдни. Примать духа не долженъ сводиться къ безпомощности.

Не мочь и не хотѣть, совсѣмъ не то, что мочь и не хотѣть. Идеологическая инфляція, не обезпеченная золотомъ вѣчности, попахивающія уже «геранью», извѣчныя, но безвѣчныя,

стенанія о небѣ въ алмазахъ («эхъ сердечный, что же значить твой стонъ безконечный?») доводятъ лишь до «неба въ овчинку», до послѣдней вещи безпризорнаго рождественскаго мальчика, прилипшаго носомъ къ американскому стеклу. Узреть ли онъ, что открыть Америку свободы (а тѣмъ паче «догнать и перегнать») нельзя безъ компаса ея вещнаго индекса («сіе есть вещь, а прочее все гиль»). Что раскосо-жадное, скифски-курносое, въ бродъ и набекрень, декретированіе голы, не одѣтой въ вещныя одежды уваженія къ человѣко-вещи, свободы, равносильно совѣту «если хочешь быть счастливымъ, будь имъ»... Что прыжокъ въ царство свободы безъ трамплина вѣчности сводится къ сальтомортале; что подлинная, не подсолнуховая, а подсолнечная свобода, не въ отреченіи отъ вещей, не въ рабствѣ имъ, а во властвованіи надъ ними.

Я. Меншиковъ

СЪЪЗДЪ ВЪ АѢИНАХЪ

Въ послѣднихъ числахъ февраля (25-28) этого года въ АѢинахъ состоялся съѣздъ представителей православныхъ Церквей совместно съ дѣятелями УМСА въ православныхъ странахъ и представителями мірового комитета УМСА. Съѣздъ этотъ, какъ и предыдущій аналогичный съѣздъ въ Софіи (въ Апрѣлѣ 1928 г) былъ организованъ міровымъ комитетомъ УМСА и былъ посвященъ вопросу объ условіяхъ сотрудничества УМСА съ представителями Православной Церкви въ дѣлѣ религіознаго воспитанія молодежи. Однако по своему содержанію, по своей значительности отъ вышелъ далеко за предѣлы этой спеціальной задачи: фактически этотъ съѣздъ (какъ и предыдущій въ Софіи) внутренне связанъ со всѣмъ такъ называемымъ «экуменическимъ» движеніемъ, являясь однимъ изъ крупнѣйшихъ проявленій этого движенія. Въ то же время онъ имѣетъ огромное значеніе въ дѣлѣ сближенія между собой православныхъ странъ въ вопросѣ религіозной охраны и религіознаго воспитанія молодежи. Чтобы ввести читателя во всю эту работу АѢинскаго съѣзда, необходимо предпослать его характеристикѣ нѣсколько словъ, имѣющихъ въ виду оріентировать читателя во всей той обстановкѣ, въ какой шло и идетъ религіозное воспитаніе молодежи въ православныхъ странахъ.

Религіозное воспитаніе молодежи традиціонно находилось въ православныхъ странахъ въ рукахъ семьи, школы и Церкви, но уже съ середины XIX вѣка эта система стала обнаруживать свою недостаточность: молодежью легко завладѣвали различныя внѣрелигіозныя и даже антирелигіозныя теченія, которыя все больше распространялись въ интеллигенціи, а отчасти и въ народѣ. Это положеніе, хорошо знакомое намъ, русскимъ, имѣло мѣсто и въ другихъ православныхъ странахъ, порождая то религіозное увяданіе, которое грозило стать настоящимъ бѣдствіемъ.

Причину этого отхода отъ Церкви въ православныхъ странахъ надо понимать *въ связи съ отдаленіемъ Церкви отъ жизни:*

наша жизнь до краевъ заполнена тѣмъ культурнымъ содержаніемъ, которое создалъ себѣ Западъ и которое столь глубоко и существенно отличается отъ духа нашей Церкви. Православная же культура, т. е. культура, проникнутая духомъ Православія, была всюду слаба. На «ближнемъ Востокѣ» столѣтія турецкаго владычества свели эту культуру къ очень узкому и бѣдному содержанію, а въ Россіи два послѣднихъ вѣка были крайне неблагоприятны не только для православной культуры, но и для церковной жизни вообще. То, что творилъ русскій геній, слѣдуя родному для него духу Православія, не могло отвѣтить на всѣ вопросы жизни... Плѣнь Западу выросталъ на почвѣ неутоленнаго духовнаго голода, — и у значительной части русскихъ, мыслителей очень быстро превращался въ острую и страстную критику Запада, свидѣтельствуя объ иномъ духовномъ складѣ ихъ, объ иныхъ духовныхъ исканіяхъ*

Все, что я пишу сейчасъ объ этомъ, сознавалось давно, особенно (если не исключительно) нами русскими, но мы обыкновенно говорили о *своей* нуждѣ, о духовныхъ терзаніяхъ зрѣлыхъ и взрослыхъ людей, мало думая о нашей молодежи, почти не ставя всего вопроса въ религиозно-педагогическую плоскость. Не стоитъ сейчасъ выяснять, почему это такъ было, но фактъ тотъ, что наше вниманіе къ молодежи и ея духовнымъ путямъ явилось слѣдствіемъ воздѣйствія на насъ западныхъ (въ частности — протестантскихъ) христіанскихъ организацій*.

Двѣ организаціи религиозно-педагогическаго характера внѣдрялись въ православныя страны: міровое объединеніе студенческихъ христіанскихъ группъ (т. наз. «Федерация») и міровой союзъ христіанскихъ молодыхъ людей (т. наз. УМСА), — преимущественно дѣйствовала здѣсь американская УМСА. Обѣ организаціи, до встрѣчи съ православнымъ міромъ, были чисто протестантскими; впервые встрѣча съ православнымъ міромъ поставила передъ ними т. наз. «экуменическую» проблему, вопросъ о сближеніи съ непротестантскими христіанскими силами на основѣ идеи единства и вселенскости христіанства. Самая встрѣча протестантскаго и православнаго міра именно у вопроса о религиозномъ воспитаніи молодежи таила въ себѣ какъ благія, такъ и трудныя стороны: съ одной сто-

к) См. объ этомъ мою книгу «Русскіе мыслители и Европа» а также этюдъ «Православіе и русская культура» въ сборникѣ «Проблемы русскаго религиознаго сознанія».

*) Католическія организаціи оставались намъ всегда чужды вслѣдствіе того, что они имѣли въ виду не помощь намъ въ дѣлѣ религиозной работы съ молодежью, а обращеніе молодежи въ католичество.

роны протестантскія организаціи реально шли на помощь Православной Церкви, пробуждая въ ея молодежи религіозныя силы, организуя и укрѣпляя въ ней основныя положенія христіанства. Вся эта работа Федерациі и УМСА является *ихъ положительной заслугой передъ Православной Церковью*, которая до этого времени совсѣмъ почти не имѣла особой работы съ молодежью

Однако въ работѣ УМСА и Федерациі было не мало и тѣневыхъ сторонъ, которыя постепенно стали вызывать всюду настороженное, а отчасти и прямое недовѣрчивое отношеніе Православной Церкви къ указаннымъ организаціямъ. Обѣ организаціи думали, что идутъ путями «экуменической» работы, пользуясь т. наз. «интерконфессіональнымъ» методомъ, включающимъ лишь общія для всѣхъ исповѣданій истины христіанства. Здѣсь и заключенъ былъ источникъ разнообразныхъ коллизій указанныхъ организацій съ Православной Церковью. Намъ русскимъ хорошо памятли постановленія Карловацкаго Собора, запрещающія общеніе съ указанными организаціями, — аналогичную позицію занялъ Болгарскій Синодъ. Въ обоихъ случаяхъ позиція церковной іерархіи осложнялась безпочвенными и неоправданными подозрѣніями въ масонскомъ характерѣ этихъ организацій. Но отбрасывая эти подозрѣнія за ихъ совершенной нереальностью, надо признать, что недовѣрчивое отношеніе церковной іерархіи кое-гдѣ было обосновано.

Русское Христіанское Студенческое Движеніе, съ самаго своего возникновенія сознавшее себя церковно-православнымъ, ставшее сразу же подъ духовное руководство своей высшей іерархіи, имѣетъ ту огромную заслугу, что оставаясь въ дружественной связи съ Федерацией и УМСА, высоко цѣня ихъ исключительную помощь въ дѣлѣ религіозной работы съ молодежью, твердо стояло за церковно-православный путь свой. Именно эта тактика русскаго Движенія и привела къ пересмотру «экуменической идеи» какъ въ Федерациі (съѣздъ 1926 г. въ Nyborg Strand и 1928 въ Mysore въ Индіи, работы экуменической комиссіи въ Женевѣ въ январѣ 1930 г.) и въ УМСА (съѣздъ въ Софіи въ 1928 г. въ апрѣлѣ, работы экуменическихъ Комиссій въ 1929 и 1930 г. и съѣздъ въ Аѳинахъ). Еще не все сдѣлано, не всѣ трудности устранены, но обѣ стороны убѣдились въ томъ, что общая работа не только возможна, но и крайне желательна; что установленіе правильныхъ отношеній между Православной Церковью и указанными выше организаціями важно *не только въ интересахъ работы съ молодежью*, но и для общихъ путей христіанскихъ народовъ. Въ уясненіи связи т. наз. экуменической проблемы съ вопросомъ о взаимоот-

ношеніи Православной Церкви къ Федерациі и УМСА, въ фиксированіи основныхъ началъ въ этомъ взаимоотношеніи много сдѣлалъ какъ разъ Аѣинскій съѣздъ, къ которому мы теперь и обратимся.

* * *

Нѣсколько словъ о его составѣ. Съ Православной стороны присутствовали на этомъ съѣздѣ: Митрополитъ Аѣинскій Хризостомъ, Митрополитъ Салоникскій Геннадій, Митрополитъ Евлогій, викарій румынскаго Патріарха еп. Титъ Симедрія, еп. Николай (Велимировичъ) Охридскій, еп. Досифей Нишскій, вик. Софійскаго Митрополита еп. Паисій, митр. Амвросій Навпактскій. Кромѣ представителей высшей іерархіи были еще представители духовенства: протопресв. о. Цанковъ (проф. Богословскаго факультета въ Софіи), о. Яничъ (бывшій Министръ исповѣданій въ Югославіи), о. Парента, ректоръ Семинаріи въ Югославіи, архим. Юлій Скрабанъ (проф. Богословскаго факультета въ Яссахъ), проф. богословскихъ факультетовъ: Н. Alevisatas (Аѣины), І. Марковскій (Софія), В. В. Зѣньковскій (Русскій Богосл. Инст. въ Парижѣ). Кромѣ того съ православной стороны присутствовали секретари и дѣятели Студ. Движеній въ православныхъ странахъ. Со стороны УМСА присутствовали члены Мірового Комитета УМСА во главѣ съ д-ромъ Моттомъ (который былъ предсѣдателемъ Съѣзда), Rev. A. Koeschlip (предсѣдатель экуменической комиссіи при міровомъ Комитетѣ УМСА), д-ръ E. Stange, д-ръ W. A. Wisser t'Hoof (въ качествѣ представителя Федерациі) Dr. D. A. Davis (завѣдующій всей работой американской УМСА въ Европѣ) и американскіе секретари для работы въ Православныхъ странахъ (E. Mac-Naughten и др.), а также нѣсколько представительницъ УМСА (всемирнаго союза христіанскихъ женщинъ), во главѣ съ Miss Ch. Adams, предсѣдательницей экуменической комиссіи при УМСА.

Какъ видимъ, Аѣинскій съѣздъ былъ очень солиденъ не только по числу его участниковъ (всего было 40 человекъ), но особенно въ виду присутствія на немъ представителей высшей православной іерархіи; УМСА была представлена тоже самыми выдающимися дѣятелями. Это обстоятельство и придаетъ прежде всего огромное значеніе Аѣинскому съѣзду — обѣ стороны, участвовавшія на немъ, были представлены высоко компетентными лицами.

Работы съѣзда длились три дня въ очень уютной обстановкѣ въ окрестностяхъ Аѣинъ: всѣ участники съѣзда жили въ одномъ отелѣ, что создавало возможность имѣть много частныхъ бесѣдъ и совѣщаній помимо официальныхъ засѣданій.

Атмосфера взаимнаго дружелюбія и довѣрія, дѣйствительное и глубокое желаніе найти наилучшія основы для сотрудничества Православной Церкви съ УМСА безъ какого либо ущерба основнымъ требованіямъ Церкви содѣйствовали успѣху работъ. Этотъ успѣхъ долженъ опредѣляться не только тѣми рѣзультатами, которые выражены въ резолюціяхъ (о чемъ скажемъ дальше), но еще больше личнымъ сближеніемъ отвѣтственныхъ и реально дѣйствующихъ на полѣ религіознаго воспитанія православной молодежи людей. Этому сближенію я придаю тѣмъ большее значеніе, что оно заключаетъ въ себѣ благопріятнѣйшія условія для дальнѣйшаго сотрудничества. Опытъ моего личнаго участія въ различныхъ «экуменическихъ» встрѣчахъ говоритъ о томъ, что внѣ такого личнаго сближенія почти невозможна плодотворная совмѣстная работа: приходится вѣдь преодолевать трудности, которыя накопились вѣками. Я не хотѣлъ бы однако внушить читателю такое впечатлѣніе, что на Аѣинскомъ съѣздѣ не было никакихъ треній и коллизій: нѣсколько вопросовъ, поставленныхъ тамъ, остались открытыми, нѣкоторыя задачи остались неосуществленными. Слѣдуетъ упомянуть о томъ, что въ ходѣ работъ съѣзда были и острые моменты, были тягостныя минуты. Участники съѣзда, вѣроятно, не забыли замѣчательной, но проникнутой глубиной горечью и даже скорбью рѣчи д-ра Коескліп'а, на которую прекрасно отвѣчалъ о. Цанковъ, не забыли они и волнующихъ словъ еп. Тита Симедрія и замѣчательнаго отвѣта ему д-ра Мотта, о которомъ нѣкоторые епископы выражали пожеланіе, чтобы онъ былъ отпечатанъ (въ этой рѣчи д-ръ Моттъ съ исключительной ясностью и четкостью отвергалъ обвиненія въ масонствѣ — что впрочемъ не относилось къ рѣчи еп. Тита Симедрія, имѣвшей въ виду другую тему). Но именно эти горячія и острыя рѣчи лучше всего показали, что съѣздъ далеко поднялся надъ той атмосферой простой *възжливости*, въ которой стараются смягчать непріятныя и острыя проблемы. На съѣздѣ царила атмосфера мужественной правдивости — никому не приходилось что либо замалчивать или недоговаривать, не оставалось ничего закрытаго или утаеннаго. Такая атмосфера мужественной правдивости лучше всего свидѣтельствуешь о томъ, что съѣздъ проходилъ не только въ духовно здоровыхъ условіяхъ, но и о томъ, что въ сотрудничествѣ Православной Церкви съ УМСА *найдена христіанская основа*. За послѣдніе годы я принималъ участіе въ большемъ числѣ разныхъ съѣздовъ, но никогда еще я не ощущалъ съ такой силой, какъ въ Аѣинахъ, то, что Господь далъ намъ имѣть *христіанскую* встрѣчу съ представителями инославія. Это было даромъ Божиимъ намъ всѣмъ, и это

уже свидѣтельствуесть о религіозной значительности всего того, что совершилось въ Афинахъ.

Перейду къ бѣглому обзору работъ сѣзда. Не имѣя возможности вдаваться въ подробности, скажу лишь, что изъ ряда чрезвычайно цѣнныхъ докладовъ (почти всѣ они были въ краткой формѣ напечатаны и разосланы членамъ сѣзда заранее) особое впечатлѣніе оставили доклады: еп. Николая Велимировича, съ чрезвычайной силой говорившаго о религіозной трагедіи Россіи, о томъ, что судьбы православныхъ народовъ связаны съ судьбой Россіи, рѣчь еп. Тита Симедрія, посвященная выясненію позиціи Православной Церкви въ дѣлѣ охраны церковности у молодежи, рѣчь д-ра Мотта, посвященную выясненію общей позиціи УМСА въ ея работѣ среди православныхъ, рѣчь д-ра Koeschlin, упомянутая выше и призывавшая къ подлинному и прочному единенію всѣхъ христіанъ, отвѣтныя слова ему о. Цанкова. Я упоминаю только о самыхъ выдающихся моментахъ сѣзда, — хотя было много еще другихъ, очень цѣнныхъ и важныхъ по своему содержанію докладовъ (д-ръ Davis, д-ръ Stange и др.). Обращаясь къ резолюціямъ сѣзда, я не могу приводить ихъ всѣхъ—что заняло бы слишкомъ много мѣста — а коснусь лишь тѣхъ, которыя представляютъ общій интересъ*.

3-я резолюція гласить: «совѣщаніе признаесть, что наиболее яркой заслугой УМСА является развитіе у мірянъ болѣе глубокаго чувства ответственности въ отношеніи къ Церкви и ея работѣ въ мірѣ. Поэтому при развитіи УМСА въ православныхъ странахъ**, гдѣ Церковь всегда отводила мѣсто мірянамъ для участія въ ея жизни и работѣ, ихъ задачей является укрѣпленіе у ея членовъ, какъ мірянъ, ответственности за работы и организациі УМСА».

Въ этой резолюціи надо отличать двѣ идеи. Резолюція прежде всего констатируетъ цѣнность (съ церковной точки зрѣнія) участія мірянъ въ работѣ съ молодежью, — чѣмъ обосновывается существованіе особой организациі мірянъ для этого (при участіи, конечно, и пастырей). Примѣръ такой организациі мы имѣемъ въ Рус. Христ. Студ. Движеніи. Вторая еще болѣе важная идея, выраженная въ этой резолюціи, приз-

*) Привожу резолюціи въ моемъ личномъ переводѣ съ офіціального (принятаго сѣздомъ) англійскаго текста, сопровождая его необходимымъ комментариемъ.

**) Среди русскихъ дѣйствуетъ Рус. Христ. Студ. Движеніе, въ другихъ же православныхъ странахъ возникли мѣстныя УМСА и УWSCA. Въ Болгаріи кромѣ УМСА и УWSCA существуетъ отдѣльное «Болг. Христ. Студ. Движеніе». Различіе между русскимъ типомъ организациі и другими здѣсь упомянутыми довольно значительно, но здѣсь не приходится говорить объ этомъ.

наеть участіе въ такой организаціи *видомъ служенія Церкви*: міряне, черезъ такую организацію, служатъ воспитательнымъ задачамъ Церкви.

4-я резолюція гласить: «УМСА въ православныхъ странахъ должны использовать всѣ тѣ пути и методы работы, которыя оказываются полезными для углубленія религіозныхъ интересовъ молодежи, для усиленія ихъ вѣрности и преданности Церкви и для проникновенія ихъ жизни идеей христіанскаго служенія. Въ частности здѣсь имѣется въ виду: а) созданіе, подъ духовнымъ руководствомъ Церкви, группъ, братствъ и содружествъ; углубленіе духовной жизни, взаимной помощи особенно тамъ, гдѣ приходится страдать ради Христа; исканіе выраженія религіозныхъ убѣжденій въ служеніи другимъ; в) апологетическая работа въ формѣ чтеній, дискуссій, печатанія и распространенія соотвѣтственной литературы; с) образованіе особыхъ группъ для углубленія церковнаго сознанія черезъ изученіе жизни св. Отцовъ и житій Святыхъ, изученіе литургіи, священнаго Писанія и сзаченнаго Преданія, а также уясненіе стличій христіанства отъ другихъ системъ мысли и вѣры; d) организаціи ретритовъ, съѣздовъ, лагерей, паломничества въ святыя мѣста, гдѣ молодые люди могли бы имѣть живое общеніе съ тѣми людьми, жизнь и поученія которыхъ могли бы имѣть особенно глубокое и продолжительное духовное вліяніе на нихъ».

Эта резолюція (какъ и слѣдующія 5-10) посвящена, какъ видимъ, установленію программы работы съ православной молодежью: здѣсь перечислено все то, что является цѣннымъ и необходимымъ, чтобы православная молодежь крѣпла въ своей вѣрности Церкви. Уже на Софійскомъ съѣздѣ была признана цѣнность конфесіональных группъ, что открыло возможность созданія чисто православныхъ группъ. Этотъ пунктъ былъ особенно важенъ потому, что организація УМСА въ цѣломъ носила принципіально внѣконфесіональный характеръ и въ православныхъ странахъ. Допущеніе въ ихъ предѣлахъ чисто православныхъ группъ открыло возможность для православнаго духовенства стать ближе къ УМСА. Аѳинскій съѣздъ, какъ видимъ, пошелъ еще дальше въ этомъ отношеніи: онъ выработалъ, согласно указаніямъ православнаго духовенства, опредѣленную программу работъ въ православныхъ группахъ. Онъ пошелъ дальше: онъ поставилъ опредѣленно вопросъ объ отношеніи УМСА въ православныхъ странахъ къ чисто конфесіональной организаціи ихъ. Обстоятельный докладъ о. Цанкова, подробно освѣтившій вопросъ объ условіяхъ христіанскаго воспитанія молодежи въ православныхъ странахъ, устанавливалъ возможность чисто православной организаціи

УМСА, а русскій докладъ, прочитанный авторомъ настоящей замѣтки, ссылаясь на опытъ Рус. Христ. Студ. Движенія, всецѣло православнаго по своему типу, рекомендовалъ всѣмъ православнымъ странамъ перестроить свои УМСА или Студ. Движенія по чисто конфессіональному признаку. Эта идея въ силу различныхъ условій встрѣтила мало отклика въ совѣщаніи и очень мало отразилась въ резолюціяхъ. Отмѣтимъ тутъ же, что чрезвычайно интересный докладъ dr E. Stange, посвященный тоже организаціонному вопросу, подробно отмѣчалъ наличность конфессіональных *протестантскихъ* организацій въ нѣкоторыхъ странахъ. 11-я резолюція, касающаяся этого вопроса, составлена въ слѣдующихъ неопредѣленныхъ выраженіяхъ:

«УМСА, какъ міровое движеніе, допускаетъ большую свободу въ структурѣ и составѣ національныхъ союзовъ. Однако, она выдвигаетъ для каждой національности союза слѣдующихъ два существенныхъ момента: 1) форма организаціи должна выростать изъ жизни и нуждъ народа, въ частности изъ условій церковной жизни и 2) она должна быть такой, чтобы открывать передъ УМСА максимумъ возможностей въ работѣ на пользу всей молодежи данной страны». Эта резолюція неопредѣленна, но она знаменуетъ все же новый шагъ, ибо вопросъ о конфессіональности УМСА въ православныхъ странахъ поставленъ на очередь самой жизнью. Тѣ безспорныя трудности, которыя здѣсь имѣются, должны быть разрѣшаемы въ «экуменическомъ духѣ», но безъ ущерба для Православной Церкви.

На Аѣинскомъ съѣздѣ во второй разъ собрались представители Православной Церкви по инициативѣ дружественной, но неправославной организаціи. Почему однако до сихъ поръ не было совѣщаній однихъ лишь дѣятелей Православной Церкви? Попытки къ этому сдѣланы, — въ частности авторомъ настоящей замѣтки 1½ года назадъ былъ составленъ объ этомъ цѣлый меморандумъ, по разнымъ однако обстоятельствамъ не давшій пока никакихъ реальныхъ результатовъ. Мнѣ извѣстно, что въ Болгарской Церкви тоже подымался этотъ вопросъ. Была сдѣлана попытка и въ Аѣинахъ на съѣздѣ организовать общеправославный Комитетъ по вопросамъ религіозной работы съ молодежью, — но и на этотъ разъ эта попытка, по разнымъ обстоятельствамъ, не увѣнчалась успѣхомъ. Объ этомъ приходится серьезно пожалѣть, такъ какъ при внутреннемъ единствѣ Православія намъ не хватаетъ внѣшняго выраженія нашего единства. Въ частности вопросы религіозной работы съ молодежью таковы по своей природѣ, что они настоятельно требуютъ организаціи чисто православнаго съѣзда.

Какъ ни важенъ Аѳинскій съѣздъ, но на немъ естественно не могли быть поставлены вопросы, существенные лишь для самихъ православныхъ. Я совершенно увѣренъ, что какъ разъ для установленія правильныхъ отношеній къ міровымъ христіанскимъ организаціямъ крайне необходимо теперь же созвать чисто православный съѣздъ. Нужда въ немъ тѣмъ болѣе велика, что во всѣхъ православныхъ странахъ существуетъ болѣе или менѣе сильная оппозиція противъ сотрудничества съ УМСА и Федерацией въ дѣлѣ религіозной работы съ молодежью. Эта оппозиція сильно мѣшаетъ развитію столь важнаго дѣла, и побѣдить ее можно, только созвавъ общеправославный съѣздъ.

Въ заключеніе мнѣ хочется упомянуть о двухъ фактахъ, имѣвшихъ мѣсто послѣ Аѳинскаго съѣзда, но внутренно съ нимъ связанныхъ. Первое — это небольшое совѣщаніе, созданное все тѣмъ же неутомимымъ д-ромъ Моттомъ по вопросу о возможности оживленія миссіонерскихъ работъ въ Православіи. Въ пространной рѣчи, которой д-ръ Моттъ открылъ это совѣщаніе, онъ указалъ на рядъ миссіонерскихъ задачъ, требующихъ участія именно Православной Церкви. Въ устахъ Предсѣдателя объединенія всѣхъ протестантскихъ миссій, какимъ является д-ръ Моттъ, это звучало особенно значительно. Послѣ этого проф. Рихтеръ, специально пріѣхавшій къ этому совѣщанію, далъ обзоръ миссіонерской работы Православной Церкви, особенно подробно остановившись на трудахъ русской миссіи. Въ послѣдовавшей затѣмъ бесѣдѣ, затянувшейся на другой день, были намѣчены нѣкоторыя мѣропріятія чрезвычайно важнаго характера. Трогательно было для насъ православныхъ видѣть, какъ много вниманія и души отдавалъ и здѣсь д-ръ Моттъ вопросамъ чисто православнаго характера. Его неизмѣнная забота объ интересахъ нашей Церкви, его постоянная и безкорыстная работа на пользу Церкви вызываютъ у всѣхъ глубокое чувство благодарности и уваженія.

На другой же день послѣ съѣзда профессора богословскаго факультета Аѳинскаго университета чествовали бывшихъ на съѣздѣ профессоровъ православныхъ богословскихъ факультетовъ изъ другихъ странъ. На этомъ чествованіи была высказана мысль о необходимости созыва съѣзда православныхъ богослововъ, и Митрополитъ Хризостомъ, присутствовавшій тамъ, не только поддержалъ эту мысль, но высказалъ готовность всячески содѣйствовать ея осуществленію. Дай Богъ, чтобы поскорѣе воплотилась въ жизнь эта мысль!

Аѳинскій съѣздъ имѣлъ громаднсе значеніе для разрѣшенія той спеціальной задачи, ради которой онъ былъ созванъ, — для укрѣпленія дружественныхъ отношеній между представителями Православной Церкви и дѣятелями УМСА. На-

до думать, что въ Аѣинахъ была глубоко осознана цѣнность этого сотрудничества и сближенія для развитія религіозной работы съ молодежью. Вѣка взаимнаго отчужденія создали массу затрудненій въ дѣлѣ общенія православныхъ съ протестантами, а самая острота вопроса объ охранѣ и укрѣпленіи православной церковности у молодежи не очень способствуютъ преодолѣнію этихъ затрудненій. Можно взглянуть на положеніе и такъ, чтобы нормальнымъ выходомъ явилось бы дальнѣйшее отчужденіе православныхъ отъ западнаго христіанства. Но этотъ путь даетъ мнимое рѣшеніе отвѣтственнѣйшей задачи церковной жизни. Оторвать нашу молодежь отъ Запада уже невозможно, и углубленіе пропасти между Православіемъ и христіанскимъ Западомъ будетъ лишь увеличивать трудности въ дѣлѣ охраны церковности у нашей молодежи. Не говоря уже о томъ, что мы дѣйствительно нуждаемся въ помощи западныхъ христіанъ въ работѣ съ молодежью, т. к. мы подошли къ этой задачѣ будучи совсѣмъ неподготовлены къ ней, тогда какъ на Западѣ эта работа ведется давно, — не говоря объ этой сторонѣ есть еще одно важное соображеніе, говорящее въ защиту тѣхъ путей, изученіемъ и углубленіемъ которыхъ былъ занятъ Аѣинскій съѣздъ. При сближеніи съ протестантами (пока, къ сожалѣнію, лишь съ ними) на вопросъ о религіозной работѣ съ молодежью мы открываемъ передъ нашей молодежью еще одну возможность понять всю глубину и силу Православія. Все такъ наз. «экуменическое движеніе» развивается подъ знакомъ возростающаго въ мірѣ вліянія Православія, и наша молодежь въ силу этого лишь углубляетъ свое пониманіе роднаго Православія. Строгая церковность не означаетъ ни равнодушія, ни небрежности къ западному христіанству; не занимаясь обращеніемъ нашихъ западныхъ друзей въ Православіе, мы лишь «свидѣтельствуемъ объ истинѣ», какъ мы ее знаемъ и содержимъ въ Православіи. Атмосфера христіанской любви и свободы выражаетъ самую сердцевину нашего православнаго подхода къ людямъ. Оттого участіе въ «экуменическомъ движеніи» лишь усугубляетъ и укрѣпляетъ преданность Православію.

Аѣинскій съѣздъ весь протекалъ въ тонахъ прямоты и свободы, а не одной лишь «вѣжливости». Свобода открывала просторъ для прямыхъ выраженій тѣхъ трудностей, которыми заполнена наша встрѣча съ протестантами, но самая свобода была возможна потому, что на съѣздѣ царила не вѣжливость, а подлинно христіанская любовь. Въ исторіи «экуменическаго движенія» съѣздъ въ Аѣинахъ не забудется, какъ одинъ изъ наиболѣе существенныхъ и вліятельныхъ этаповъ на пути сближенія двухъ христіанскихъ міровъ.

В. В. Зѣньковскій.

По поводу второй выставки иконъ

Съ 27 декабря 1929 года по 5 января 1930 года въ Парижѣ была открыта вторая выставка иконъ старинныхъ и современныхъ иконописцевъ. Выставка была организована обществомъ «Икона». Трудно въ достаточной мѣрѣ выразить благодарность организаторамъ этой выставки. Самъ замыселъ ея имѣетъ глубоко религіозное и одновременно культурное значеніе. Прошло то время, когда на иконопись смотрѣли исключительно какъ на дѣло обрядового благочесія и благолѣпія, или же — какъ на живопись «второго сорта», точно остановившуюся въ своемъ развитіи и не дошедшую до «западнаго идеала». Такого мнѣнія въ наше время могутъ держаться какіе нибудь курьезные архаисты изъ западной кунсткамеры, потерявшіе смыслъ на Западѣ болѣе, чѣмъ гдѣ-бы то ни было.

На выставкѣ было много интересныхъ образчиковъ стараго письма и новѣйшаго искусства въ этомъ духѣ. Къ сожалѣнію, здѣсь мы не имѣемъ возможности подвергнуть все это обстоятельному анализу; приходится остановиться на чемъ нибудь одномъ.

Среди экспонатовъ этой выставки особое вниманіе обращаютъ на себя работы Ю. Н. Рейтлингеръ — не только качествомъ своимъ, но и тѣмъ, что ими ставится чрезвычайно важная принципиально проблема иконографической культуры. Проблема эта касается распространенія иконографическаго стиля на, такъ сказать, прицерковную область и возникновенія особаго священно-иконнаго искусства, священно-иконнѣй живописи.

Съ формальной точки зрѣнія иконопись есть, конечно, разновидность живописи. Но съ углубленной, философско-культурной точки зрѣнія, иконопись и весь ея стиль — явленіе особаго порядка. Здѣсь то, что принято называть живописью въ узкомъ смыслѣ слова есть только моментъ и средство — при томъ же преобразованные и измѣненные въ совершенно особомъ духѣ. Эта «особенность» иконописи запечатлѣна церковнымъ догматомъ иконопочитанія — который лежитъ глубже всѣхъ споровъ объ искусствѣ, какъ бы послѣдніе ни были сами по себѣ серьезны и значительны — и въ то же время иконопись лежитъ въ основѣ

онтології живописи, являясь ея «платоновой идеей». Это означает, что иконопись выражает вѣчное въ живописи. А вѣчность означаетъ святость и свободу отъ временно-пространственной эмпирии. Такое сочетаніе онтології и святости съ внѣвременной и внѣпространственной мета-эмпиріей и характеризуется антиномическимъ сочетаніемъ вещественной конкретности и спиритуального схематизма. Иконопись словно на всемъ мірѣ видитъ великій «ангельскій образъ» (по гречески — «схиму» — «схему» — здѣсь многозначительная и серьезнѣйшая игра словъ). Въ иконописи міръ красокъ и образовъ предстаєтъ «съ точки зрѣнія вѣчности» (*sub specie aeternitatis*). Происходитъ освобожденіе отъ дурной безконечности, которая выражается прежде всего въ чувственной плотяности и въ чарахъ перспективы. Въ музыкѣ этому соотвѣтствуетъ хроматизмъ, инструментализмъ и мажоръ-минорная оріентація. И подобно тому, какъ настоящая церковная музыка — знаменный распѣвъ и все основанное на немъ — освобождены отъ хроматизма, отъ инструментализма и мажоръ-минорной оріентаціи, такъ и подлинная иконопись освобождена отъ психологизма, отъ чувственности и перспективы. Знаменный распѣвъ замѣняетъ хроматизмъ діатонизмомъ, инструментализмъ — вокализмомъ и мажоръ-минорное наклоненіе церковными ладами. Иконопись замѣняетъ чувственно-плотный психологизмъ отрѣшенной конкретностью преданія «лицевыхъ списковъ», сюжетъ замѣняетъ чиномъ, а *временро пространственную эмпирію и аллегоризмъ перспективы — символизмомъ плоскостной двумѣрности.*

Трудно себѣ представить что нибудь болѣе ошибочное взгляда, согласно которому категорія «иконности» подсѣкаетъ свободу творчества. Такой взглядъ объясняется ложнымъ пониманіемъ свободы и смѣшеніемъ плановъ-категорій «живописности» и «иконности». Здѣсь — «переходъ въ иной родъ», подвигъ. Чтобы преодолѣть психологизмъ и перспективу живописи, необходимо подвигнуться отъ нихъ, перейти въ планъ вѣчности. А это и есть истинное освобожденіе. Мы даже и приблизительнаго отчета не даемъ себѣ въ томъ, какія изумительныя возможности открываетъ передъ нами освобожденіе отъ узъ психологизма и перспективнаго аллегоризма. Здѣсь нѣчто аналогичное философско-метафизическому творчеству на основѣ онтології христіанской догматики. Надо быть слѣпымъ, чтобы не видѣть до какой степени рабски несвободна сенсуалистически - раціоналистическая и матеріалистическая философія «свободомыслія». Отъ философскаго лже-догматизма освобождаетъ полнота бытія, раскрывающаяся въ религіозной догматикѣ. Это очень хорошо понималъ и почувствовалъ великій мыслитель XII вѣка Іоаннъ Солсберійскій.

Религіозна міфологія і догматика горять пламенем великої краси. Це — огнений ангел Софії Премудрости Божіей. І в'яніє софійності прежде всего постигається в мієодогматі і в культі, находящих своє вираженіє в образах іконографії і в музичній чинопослѣдованій.

Такі думки самі собою приходять в голову при созерцанні образу св. Іоанна Предтечи з огненними крильями, який творчески воспроизвела, слѣдуючи подлиннику древньому, Ю. Н. Рейтлінгер. Це, пожалуй, єя самое замѣчательное достиженіє. Очень интересен і многозначителен представленный єю в трех вариантах мотив «собора Архангела Михаила». Любопытно, что самый крупный из этих вариантов по розміру і по замыслу, остался как бы незаконченным. Эта иконографическая симфонія в бѣлом і в золотѣ скорѣе говорит о замыслѣ, чѣм о достиженні. Необычайно поэтична мініатюра «Видѣніє преп. Сергія», исполненная темпера по пергаменту. Болѣе свободные по замыслу і обнаруживают широкую внутреннюю иніціативу крупные фресковые мотивы — «О Тебѣ радуется» і «Грѣхопаденіє». К числу недостатков этих произведений относится то, что в них, как нам кажется, техника отстает от замысла. Зато с честью вышла Ю. Н. Рейтлінгер из поставленной себѣ труднѣйшей задачи — исполненіє копії геніальной «Троицы» Рублева. Исполненная особым техническим приємом (такъ. наз. приплеском) эта копія радуєт глазъ эфирной прозрачностью своих голубовато-опаловых тонов і является живым опроверженіем ходячаго мнѣнія о мертвенности коричневато-оливковых оттѣнков, будто-бы огуломъ присущих древне-русской живописи.

Ю. Н. Рейтлінгер удалось сохранить і воспроизвести эту важнѣйшую черту древне-русской иконописи — єя радостный аскетизмъ. Вот почему єя работы были несомнѣнным украшеніем второй выставки иконъ.

В. Н. Ильинъ.

Парижъ.

Январь, 1930.

НОВЫЯ КНИГИ

ORIENT UND OCCIDENT. Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie. In Verbindung mit Nicalai Berdjajew. Herausgegeben von Fritz Lieb und Paul Schütz. Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Вышло три тетради этого новаго журнала, посвященнаго прежде всего вопросамъ о внутреннихъ соотношеніяхъ Православія и протестантизма. И, конечно, трехъ тетрадей слишкомъ мало для того, чтобы во всей остротѣ и полнотѣ вскрылась та проблематика, которая рождается изъ противоположности Преданія и Реформаціи. Однако, основная тема уже намѣчена — болѣе всего въ статьѣ Н. А. Бердяева (Кризисъ протестантизма и русское православіе, въ 1-мъ № и въ отвѣчающей на нее статьѣ О. Фрике (Протестантизмъ среди Православія и большевизма, во 2-мъ №). Эта тема имѣетъ сразу и богословскій, и культурно-философскій смыслъ: это — вопросъ о смыслѣ Боговоплощенія или Богочеловѣчества и объ опредѣляемомъ черезъ него смыслѣ конкретнаго человѣческаго существованія и дѣланія. Очень характерно, что на статью Бердяева Фрике отозвался съ волненіемъ и духовной запальчивостью — рѣчь зашла о чемъ-то самомъ интимномъ и рѣшающемъ... И здѣсь вскрылось послѣднее различіе: замкнута-ли исторія въ своей тварной ограниченности и ничтожествѣ, или нѣтъ, розомкнутъ ли роковой кругъ естественныхъ событій Вочеловѣченіемъ Слова, возможно-ли и совершается Преображеніе міра... Православіе отвѣчаетъ на эти вопросы твердымъ, радостнымъ и побѣдоноснымъ: да! Можетъ быть и не всякій протестантъ отвѣтитъ прямымъ отрицаніемъ; но рѣзкій, встревоженный и даже негодующій отрицательный отвѣтъ Фрике, несомнѣнно, выражаетъ одинъ изъ основныхъ мотивовъ Реформаціонной религіозности, обновленныхъ въ современномъ... «діалектическомъ богословіи» школы К. Барта. Нѣтъ надобности смягчать противорѣчія, — только подлинныя антитезы синтетически преодолимы... Это не означаетъ конфессіональной полемики, и православному богослову не слѣдуетъ чувствовать себя выразителемъ одной изъ христіанскихъ «конфессій». Рѣчь идетъ о

другомъ, — о смыслѣ Реформаціи, какъ цѣлостнаго и живого религіозно-историческаго событія въ христіанскомъ мірѣ. Родившееся изъ Реформаціи религіозное сознаніе сейчасъ переживаетъ несомнѣнный кризисъ и вмѣстѣ возрожденіе, и это есть къ тому-же и судъ надъ исторіей протестантизма. При этомъ Православіе для протестантизма открывается, какъ полнота древней догмы, — въ извѣстномъ смыслѣ, какъ Первохристіанство. Это хорошо выражено въ иренической статьѣ Ф. И. Лоба: «Православіе и протестантизмъ», по-русски напечатанной и въ «Пути» (№ 16 за прошлый годъ). Такъ опредѣляется основная тема: совпадаетъ-ли, и насколько, духъ церковнаго Первохристіанства и духъ Реформаціи. Этотъ вопросъ важнѣе сличенія догматическихъ формулъ, и во всякомъ случаѣ долженъ быть поставленъ прежде другихъ, — ибо отвѣтомъ на него опредѣляется самый смыслъ, самый тембръ всѣхъ остальныхъ вопросовъ... Вмѣстѣ съ тѣмъ, это не только вопросъ о вѣроученіи, но и вопросъ религіознаго самочувствія, самоопредѣленія и дѣйствія... Въ какомъ-то смыслѣ проблема Реформаціи совпадаетъ съ проблемою христіанской культуры, — въ одномъ изъ ея трагическихъ аспектовъ. И постольку она получаетъ сейчасъ особенную практическую актуальность. Нужно пожелать, чтобы на страницахъ новаго журнала развернулся живой діалогъ между православными и протестантами, — и не нужно смущаться напередъ, что онъ, навѣрное, окажется болѣзненнымъ и рѣзкимъ. Для діалога настало время не только потому, что сейчасъ такъ сильна потребность взаимнаго пониманія и единства, но еще и потому, что дѣлаются невозможными тѣ подсознательныя и неопознанныя встрѣчи, которыхъ такъ много въ прошломъ. Все теперь должно стать явнымъ и яснымъ. — Въ вышедшихъ номерахъ новаго журнала нужно отмѣтить значительную статью Ф. И. Лоба о Достоевскомъ, интересный очеркъ В. А. Унру о міровоззрѣніи Бердяева, очеркъ чешскаго проф. Громадки о принципахъ европейской культуры, восточныя замѣтки П. Шютца. Изъ русскихъ статей слѣдуетъ указать очеркъ о. Булгакова — о Церкви. Представляетъ интересъ хроника религіозной жизни въ Россіи.

1930. V. 12.

Георгій В. Флоровскій.

CHARLES GORE. Jesus of Nazareth. (Home University Library of modern knowledge, No 130). New York and London, 1929, 16 p. 256.

Книжечка епископа Гора написана для внѣшнихъ и сомнѣвающихся. И, прежде всего, авторъ говоритъ о предѣлахъ

библейской критики. Онъ подчеркиваетъ, что всѣ попытки написать критическую «жизнь Іисуса» равно оказывались неудачными, и разногласія отдѣльныхъ историковъ не могутъ быть сняты или примѣрены ни въ какомъ однозначномъ критическомъ синтезѣ. Епископъ Горъ не ставитъ себѣ задачи написать еще разъ Евангельскую исторію. Онъ стремится показать, что спокойный и свободный критическій анализъ приводитъ къ оправданію церковнаго преданія, — и предъ духовнымъ взоромъ чуткаго наблюдателя вырисовывается тотъ-же Евангельскій образъ, который сохраненъ въ церковной памяти и объясненъ въ церковныхъ символахъ и исповѣданіяхъ. Трудности, порожденныя библейской критикой, оказываются въ послѣднемъ счетѣ мнимыми; и авторъ кончаетъ призывомъ къ новому раздумью, къ новому погруженію въ Евангельскую стихію. Это означаетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, извѣстное оправданіе евангельскаго историзма, — оправданіе самаго замысла написать и возсоздать евангельскую исторію... И въ этомъ — скрытый паеосъ книжки епископа Гора. Въ этомъ отношеніи авторъ продолжаетъ давнюю англійскую традицію, нашедшую себѣ отраженіе и въ русской переводной литературѣ, — нужно назвать извѣстныя и въ свое время очень популярныя въ Россіи книги Фаррара, Эдершейма, Сили (Ессе Номо)... Епископъ Горъ стремится начертать историческій образъ Христа во всей полнотѣ и конкретныхъ деталей, сохраненныхъ въ апостольскомъ изображеніи, на живомъ и яркомъ историческомъ фонѣ. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ старается понять, какъ раскрылась въ апостольскомъ сознаніи земная жизнь Спасителя послѣ Его воскресенія и вознесенія, послѣ Пятидесятницы. Иначе сказать, его интересуеетъ религіозная психологія евангелистовъ, какъ историковъ, — онъ подчеркиваетъ, что они были своеобразными историками, проповѣдниками и благовѣстниками о чрезвычайномъ и неоспоримомъ историческомъ свершеніи. Очень ясно и убѣдительно авторъ показываетъ все различіе правдивой простоты каноническихъ евангелій и безпокойнаго воображенія евангелій апокрифическихъ. Авторъ ставилъ себѣ апологетическія цѣли и потому разсуждаетъ намѣренно «критически», — гораздо болѣе, чѣмъ то соотвѣтствуетъ его личному религіозному воспріятію. И въ итогѣ приходитъ къ выводу, что нѣтъ основаній сомнѣваться ни въ одномъ изъ догматическихъ фактовъ, засвидѣтельствованныхъ и возвѣщенныхъ евангелистами... — Въ краткой замѣткѣ не мѣсто слѣдить за авторомъ на всемъ протяженіи его пути. Къ тому-же книжечка епископа Гора ставитъ предъ внимательнымъ читателемъ цѣлый рядъ общихъ и принципиальныхъ вопросовъ. И, прежде всего, нужно рѣшить, насколько

можетъ быть оправданъ въ церковномъ сознаніи самый принципъ евангельскаго историзма. Этотъ вопросъ въ дѣйствительности гораздо сложнѣе, чѣмъ то представляется съ перваго взгляда. Съ извѣстнымъ основаніемъ нерѣдко отрицаютъ самую возможность написать правдивую «жизнь Іисуса», — ибо это означало бы превращеніе Евангельской исторіи въ обычную, человѣческую исторію. Это означало бы, по меньшей мѣрѣ, несторіанствующее искаженіе Евангельской полноты. И къ тому же имѣетъ ли религіозную значимость и цѣнность ограниченный историческій образъ Спасителя... Въ этихъ соображеніяхъ много правды. И, однако, есть въ нихъ и неправда. Въ глубинахъ своихъ вопросъ о смыслѣ Евангельскаго историзма есть вопросъ богословскій, — это одинъ изъ аспектовъ единаго христологическаго догмата. Думается, изъ духа Халкидонскаго догмата необходимо постулировать историческую описуемость Христа. Ибо Богъ Слово не только явился въ исторіи, но *сталъ* человѣкомъ, — и вочеловѣченіе Слова есть осязаемый фактъ эмпирической исторіи... Въ сущности, здѣсь можно просто повторить всѣ тѣ доводы и соображенія, которыя въ свое время съ большой ясностью и силою были приведены православными защитниками иконопочитанія противъ иконоборцевъ. Вѣдь, исторія въ извѣстномъ смыслѣ есть иконописаніе въ словѣ. И подобно тому, какъ «двойство природъ» не препятствуетъ иконографической изобразимости или «описуемости» Богочеловѣка, такъ-же не препятствуетъ оно исторической описуемости Богочеловѣческой жизни. При этомъ, на сторонѣ исторіи есть то преимущество, что намъ дана какъ-бы нѣкая Богоначертанная икона Богочеловѣка въ словѣ, — въ Евангеліяхъ. И Евангеліе въ раскрытіи христологическаго догмата имѣетъ значеніе не только простого указанія на какой-то моментъ прошлаго, — оно воскрешаетъ этотъ моментъ въ его исторической индивидуальности. Снова, евангельскіе эпизоды имѣютъ не только типическое символическое значеніе, — предъ нами событія, въ которыхъ освящена тварная эмпирія въ ея часто обыденныхъ чертахъ. И здѣсь еще недостаточно простыхъ благочестивыхъ и благоговѣйныхъ чувствъ. Въ христологическомъ сознаніи должны сочетаться духовный и литургическій опытъ — съ евангельскимъ историзмомъ. Только тогда въ полной мѣрѣ открывается тайна церковнаго реализма, и церковная эмпирія перестаетъ соблазнять своей «повседневностью». Въ церкви сверхъ-историческое открывается, какъ историческое, — «духовное» плототворится. И это возможно потому, что Слово плоть бысть... Эмпирія не отмѣняется, не становится сказочной, фантастической, — и нѣтъ безспорныхъ эмпирическихъ критеріевъ для различенія... «духовнаго» и «плотскаго»;

было-бы лже-духовностью требовать такихъ критеріевъ, это означало бы нѣкое гнушеніе плотью... Есть лже-духовность и въ смущеніи передъ евангельскимъ реализмомъ. Правда въ Евангельской исторіи уже преодолевается дебелость исторической эмпирии, — однако, Апокалипсисъ еще не совершился. И Евангеліе совершалось до Воскресенія, — только послѣ Воскресенія нѣтъ уже «исторіи» Богочеловѣка въ собственномъ смыслѣ слова. Нечувствіе евангельскаго историзма угрожаетъ церковному реализму. Какъ бы то ни показалось неожиданнымъ, именно въ Церкви только и возможна исторія, — и историческая память. — Съ этой точки зрѣнія небольшой историческій опытъ епископа Гора получаетъ принципиальный интересъ. Это — только набросокъ углемъ, и въ томъ его преимущество. И чувствуется глубокая религіозная серьезность въ этомъ опытѣ историческаго иконописанія.

1930. V. 12.

Георгій В. Флоровскій.

DIE ASKESE. Eine religionspsychologische Untersuchung von Kristian Schjelderup. 1928. Berlin u. Leipzig.

Авторъ ставитъ себѣ задачей изслѣдовать проблему аскетизма и связаннаго съ нимъ мистическаго восхожденія съ точки зрѣнія современной психоаналитической школы и теоріи подсознанія. При этомъ онъ исходитъ изъ совершенно вѣрной мысли, что вся проблема *аскетики* заключается въ проблемѣ *сублимаціи* сознанія и подсознанія, сублимаціи, возносящей аскета до предѣльныхъ вершинъ духа. Авторъ используетъ чрезвычайно интересный и богатый матеріалъ аскетическаго опыта и аскетическихъ упражненій, сохранившійся въ практикѣ западнаго христіанства, а также въ практикѣ индуизма. Мы убѣждаемся здѣсь, что религіозная аскеза великихъ мистическихъ школъ представляетъ собою тонко разработанную технику, ставящую себѣ задачей овладѣть сопротивляющимися силами подсознанія и преобразить всю душу въ направленіи къ вершинамъ созерцанія и дѣйственной любви.

Весь этотъ матеріалъ представляетъ совершенно исключительную цѣнность для провѣрки новѣйшихъ теорій аналитической психологіи. Область аскезы и мистики есть прежде всего область «интроверси». Подавленіе (*Verdringung*) и цензура здѣсь дѣйствуютъ на каждомъ шагу. Мы движемся въ области разнообразныхъ и хорошо извѣстныхъ въ наукѣ неврозовъ и галлюцинацій, мы наблюдаемъ ихъ вредное и опасное дѣйствіе.

Отношеніе современнаго психолога ко всей этой области однако совершенно другое, чѣмъ оно было 50 лѣтъ назадъ. Вовсе не все представляется здѣсь иллюзіей и религіознымъ психозомъ. Напротивъ, устанавливается вполне точно, что дѣло идетъ о душевномъ здоровьи, о «спасеніи души» въ самомъ полномъ смыслѣ слова. *Удача* аскетики состоитъ въ сублимации души къ высшимъ духовнымъ состояніямъ, къ высшему благородству, на которое она способна. Существованіе такой удачной сублимации, такой здоровой аскезы, приводящей къ «святости» не можетъ быть отрицаемо современной научной аналитической психологіей. Въ этомъ ея существенное отличие отъ всѣхъ старыхъ атеистическихъ и позитивистическихъ предразсудковъ. Ученый психологъ долженъ признать, что восточные и западные аскеты знали подсознаніе, умѣли психоанализировать и внушать. При этомъ то, что въ наукѣ считается отрицательнымъ феноменомъ: неврозомъ, маніей, галлюцинаціей, то считалось въ религіозной аскезѣ точно также явленіемъ отрицательнымъ: одержимостью, самообманомъ, «преlestью». Восточная аскеза въ этомъ отношеніи была особенно строга.

Задача автора показать на большомъ опытномъ матеріалѣ возможность и наличность различныхъ *неудачъ* въ сферѣ сублимации, но вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность дѣйствительныхъ *удачъ* и достиженій. Задачи сублимирующей аскезы чрезвычайно трудны и эта трудность сознавалась религіями всѣхъ временъ. Существуетъ безчисленное множество неудачныхъ сублимаций, состоящихъ въ томъ, что низшіе (преимущественно сексуальные) инстинкты снова появляются на высшихъ ступеняхъ душевной жизни въ старомъ, не преобразованномъ видѣ; *Elevationsphenomene*, такъ называетъ ихъ авторъ. Католическая мистика «Жениха и невѣсты» особенно изобилуетъ такими примѣрами. Когда монахини брали съ собою въ постель большое тяжелое распятіе, или живого ягненка, которому давали сосать грудь, то здѣсь мы имѣемъ примѣръ неудавшейся сублимации. И поэтическія произведенія Маргариты Алакокъ, основательница культа *Sacre Coeur*, представляютъ собою не только плохую поэзію, но и весьма неудачную сублимацию, дающую богатый матеріалъ для психоанализа.

Старая атеистическая наука дѣлала изъ всѣхъ этихъ фактовъ только одинъ выводъ: вся аскетика признавалась религіозно-эротическимъ помѣшательствомъ. Это означало, что *неудачи* сублимации и *паденія* аскетовъ недопустимымъ образомъ отождествлялись съ *цѣлями* сублимации и *достиженіями* аскетовъ. Въ этомъ матеріалѣ, который намъ въ огромномъ количествѣ показываетъ авторъ, есть много страшнаго и отвра-

тительнаго. Но нельзя дѣлать слишкомъ поспѣшныхъ осуждающихъ выводовъ. Было бы несправедливо осуждать всѣхъ этихъ людей, подвижающихся въ трудномъ, хрупкомъ и неустойчивомъ дѣлѣ духовной аскезы за безконечное множество паденій и неудачъ, встрѣчающихся на ихъ пути. Было бы немилосердно осудить всѣхъ этихъ бѣдныхъ монахинь, отдавшихъ всѣ радости жизни, радости міра и семьи, осудить за эти неизбежныя неудачи, за эти остатки непретвореннаго Эроса. Но, если строгость къ живымъ людямъ здѣсь неумѣстна, то тѣмъ болѣе уместна аскетическая строгость къ методамъ и ошибкамъ, строгость въ распознаніи удачной или неудачной сублимации, строгость, которую восточные аскеты съ ихъ требованіемъ трезвости ума, съ ихъ боязнью «прелести», — проявляютъ въ гораздо большей степени, чѣмъ представители западно-христіанской аскезы.

Авторъ даетъ громадный документальный матеріалъ изъ аскетической практики христіанскихъ и нехристіанскихъ религій, но недостаточно используетъ практику восточнаго христіанства. Собственная религіозная точка зрѣнія автора остается скрытой за объективностью научнаго описанія и истолкованія фактовъ.

Б. Вышеславцевъ.

Psychanalyse de l'Art par Charles Baudouin, Privat-docent à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève. Paris, Alcan, 1929.

Современныя психологическія открытія, связанныя съ изученіемъ подсознанія, имѣютъ огромное значеніе для современной этики, эстетики и философіи религіи. Книга Бодуэна представляетъ собою сводку психо-аналитическихъ подходовъ къ проблемѣ художественнаго творчества и художественнаго воспріятія; и вмѣстѣ съ тѣмъ авторъ даетъ здѣсь много новаго и самостоятельнаго, будучи самъ тонкимъ психологомъ, практикомъ психоанализа и поэтомъ. Искусство понято имъ и истолковано, какъ выраженіе сокровенныхъ инстинктовъ и глубочайшихъ тайнъ души и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ исцѣленіе, воспитаніе и преображеніе души. Искусство, какъ и вся психическая жизнь, понята здѣсь, какъ взаимодействіе сознанія и подсознанія, круговоротъ сознанія и подсознанія. Искусство никогда не творитъ и не воспринимается только сознательно. Еще Платонъ сказалъ, что художникъ творитъ «какъ бы въ божественномъ умоиступленіи» (манія). Стихійно без-

сознательный элементъ въ искусствѣ, элементъ Діониса, выдвигалъ и Ницше въ противоположность сознательно-оформляющему элементу Аполлона. И Шеллингъ считалъ, что въ произведеніи искусства переживается «безсознательная безконечность.»

Такая точка зрѣнія совершенно мѣняетъ взглядъ на структуру души, на характеръ человѣка, на характеръ его творчества. Подходъ къ художественному творчеству во многомъ мѣняется, но мѣняется и отношеніе къ этическому дѣйствованію.

Въ основѣ психоанализа искусства, который производитъ авторъ, лежатъ основныя идеи Фрейда: идея сублимаціи, идея Libido, Verdringung (подавленія) и цензуры. Соглашаясь съ центральнымъ положеніемъ Libido въ сферѣ подсознанія, Бодузнъ, однако, истолковываетъ Libido въ духѣ Юнга, т.-е. въ самомъ широкомъ смыслѣ, какъ психическую энергію вообще, онъ предлагаетъ терминъ *potentil affectif*, который можетъ обнять всю совокупность разнообразныхъ первобытныхъ инстинктовъ, таящихся въ подсознаніи. Въ центрѣ всего стоитъ, конечно, идея сублимаціи, съ большимъ блескомъ развитая у Фрейда. Искусство есть сублимація, точно также какъ и этика и, въ сущности, вся культура есть сублимація, т.-е. «возвышеніе» и преображеніе низшихъ инстинктовъ въ высшія прекрасныя и цѣнныя формы. По существу идея сублимаціи есть философская идея, имѣющая за собою великія традиціи и далеко выходящая за предѣлы того, чѣмъ занимается психоанализъ.

Если бы Фрейдъ открылъ Libido и сублимацію (какъ это многіе думаютъ изъ его философски необразованныхъ учениковъ) то, конечно, онъ долженъ былъ бы быть признанъ гениемъ. На самомъ дѣлѣ этимъ гениемъ долженъ быть признанъ Платонъ. Его теорія Эроса объемлетъ собою Libido и сублимацію и выражаетъ ихъ съ гораздо большей философской точностью и шириной. Заслуга Фрейда все же остается очень значительной: онъ далъ научное эмпирическое подтвержденіе грандіозной метафизической гипотезѣ Платона, онъ прослѣдилъ ее на структурѣ души, на явленіи невротизма, а главное на изслѣдованіи подсознанія. Послѣднее и представляетъ собою то новое, что мы имѣемъ по сравненію съ классическими философскими доктринами. Это новое имѣетъ за собою такихъ значительныхъ предшественниковъ, какъ Эдуардъ фонъ Гартманъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ подсознаніе въ современной психо-аналитической школѣ не только метафизически предполагается, но и изслѣдуется эмпирически въ своемъ содержаніи методами психоанализа и внушенія.

Изъ современныхъ открытій въ области подсознанія,

существенно измѣнившихъ пониманіе человѣческой природы, съ необходимостью вытекаетъ идея *новой этики*. Въ этомъ отношеніи глубоко показательны тѣ выводы, къ которымъ пришелъ Бодуэнъ въ настоящей книгѣ: могучей сублимирующей силой обладаютъ образы красоты, образы искусства; этика по своему замыслу тоже должна сублимировать низшія чувства и низшіе инстинкты, но та форма этики, которую мы знаемъ, какъ нормативную мораль, какъ законъ, не сублимируетъ и сублимировать не можетъ. Пути и методы морали и искусства принципиально противоположны: мораль состоитъ изъ запрещеній (табу), она пересѣкаетъ, она устанавливаетъ цензуру и подавленіе первобытныхъ инстинктовъ; напротивъ искусство всѣми этими отодвинутыми въ глубину подсознанія инстинктами принципиально завладѣваетъ и ихъ формируетъ. Конфликтъ между моралью и искусствомъ объясняется двумя причинами: во первыхъ, ложными методами морализма и, во вторыхъ, неполнотою и неокончатѣльностью сублимаціи въ искусствѣ.

Конфликтъ существуетъ только между пресѣкающей, законнической, пуританской моралью и искусствомъ, но такая мораль должна быть отвергнута. «Мораль, которая въ своей строгости осуждала бы искусство, осудила бы сама себя». Онъ продолжаетъ: она должна быть отвергнута, ибо «она теряетъ соприкосновеніе со всѣми живыми источниками вмѣстѣ со всякою радостью и благодатью (*grâce*)». Бодуэнъ правъ: эта безрадостная мораль утратила благодать, а съ нею и всякое вліяніе на жизнь. Трельчъ («*Sociallehren der christlichen Kirchen*») утверждаетъ, что мораль аскетическаго протестантизма, мораль пуританская, не можетъ болѣе опредѣлять современную жизнь и культуру, не можетъ разрѣшать ея трагическихъ конфликтовъ, именно въ силу своей анти-эстетичности, въ силу непониманія красоты. Бодуэнъ говоритъ: «На смѣну ей должна выступить новая этика, способная сублимировать: на мѣсто старой морали, негативной и запретительной, мы должны поставить этику, построенную на законахъ сублимаціи, и на этой почвѣ согласіе между искусствомъ и этикой будетъ обеспечено. Но сублимація не можетъ проистекать сама собой изъ «табу», изъ запрещенія, ни, даже, изъ формальнаго приказанія».

Вторая причина конфликта съ моралью лежитъ однако въ самомъ искусствѣ и составляетъ уже его вину: дѣло въ томъ, что сублимація въ искусствѣ не окончательна, оно лишь на «пути къ сублимаціи». Искусство колеблется въ неустойчивомъ равновѣсіи между первоначальнымъ инстинктомъ, поднимающимся изъ глубинъ подсознанія, и между его сублимированной формой, оно выражаетъ *tendences en suspens*. И это для него существенно. Отсюда объясняется моральная неустойчивость

артистовъ и артистическихъ натуръ. Но, если въ искусствѣ есть нѣкоторая неокончателность сублимаціи, колебаніе, игра, неокончателная серьезность («среди дѣтей ничтожныхъ міра быть можетъ всѣхъ ничтожнѣй онъ») — то постулируется нѣчто высшее и большее, чѣмъ искусство. Искусство должно быть превзойдено.

Чтобы разрѣшить конфликтъ между моралью и искусствомъ, нужно уничтожить «морализмъ», но нужно уничтожить и «эстетизмъ». Должна встать иная, высшая инстанція. Бодуэнъ говоритъ: нужна будетъ нѣкоторая переоцѣнка цѣнностей — другою будетъ этика, другимъ будетъ искусство, но оно не погибнетъ и не исчезнетъ: «Если искусство должно однажды быть превзойденнымъ и уступить мѣсто, то пусть его служители не безпокоются: оно можетъ отречься отъ престола только въ пользу спасителя, превосходящаго его своимъ величіемъ, у котораго оно недостойно развязать ремень обуви и который унаслѣдуетъ отъ него всѣ преимущества и, прежде всего, самое драгоценное изъ нихъ: царственную свободу и грацію» (*cet air souverain de liberté et de la grâce*).

Ясно, конечно, Кто этотъ Спаситель, которому «эстетизмъ» (и ужь подавно «морализмъ») недостойнъ развязать ремня обуви. Если эстетизмъ и морализмъ не сублимируютъ, то сублимируетъ только Онъ, ибо преображаетъ и спасаетъ. Къ этому приходитъ современная аналитическая психологія и «психагогія». Юнгъ высказывается еще рѣшительнѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ Бодуэнъ: только *религіозный символъ* сублимируетъ всецѣло. На религіозномъ языкѣ пришлось бы сказать: «символъ вѣры»!

Всѣ эти идеи чрезвычайно цѣнны, свѣжи и актуальны. Одно только возраженіе, но очень существенное и принципиальное, могли бы мы сдѣлать Бодуэну. Дѣло въ томъ, что сублимацію онъ понимаетъ, какъ естественную эволюцію, какъ непрерывное развитіе низшихъ и первобытныхъ инстинктовъ. При этомъ онъ прямо ссылается на дарвинизмъ (въ особенности въ своей книгѣ о психоанализѣ). Такое воззрѣніе пріобрѣтаетъ характеръ *натуралистическаго монизма* въ психологіи, идущаго параллельно съ натуралистическимъ монизмомъ въ эволюціонной теоріи. Въ противоположность этому, нужно настаивать на томъ, что процессъ преображенія и формированія инстинктовъ *прерывенъ*, онъ знаетъ свои моменты «мутаціи». Иначе говоря, высшія чувства души, высшіе продукты творчества, высшія формы Эроса представляютъ нѣчто существенно иное и *существенно новое* по отношенію ко всѣмъ низшимъ природнымъ влеченіямъ и инстинктамъ, хотя эти послѣдніе и входятъ въ качествѣ матеріала въ преображенномъ видѣ въ структуру этихъ высшихъ ступеней. Терминъ Гегеля хорошо пере-

даетъ эту особенность всякой истинной сублимаціи: всѣ низшіе инстинкты «sind aufgehoben» на той ступени, гдѣ проявляется существенно новая форма, новая цѣнность. Только при такомъ пониманіи вѣренъ замѣчательный афоризмъ Фрейда: «неврозъ есть неудавшееся художественное произведеніе. Художественное произведеніе есть удавшійся неврозъ». На самомъ дѣлѣ художественное произведеніе, какъ это доказываетъ Бодуэнъ, не есть неврозъ, а есть спасеніе отъ невроза, есть душевное здоровье, игра и молодость души. То, что существенно для этики и эстетики, это выяснить значеніе *свободы* въ сублимаціи. Этого эволюціонный натурализмъ сдѣлать не можетъ.

Б. Вышеславцевъ

